إدوارد سعيد

الاستشراق

Orientalism

ترجمة:

محمد عناني



قام بنقل الكتاب من pdf الى docx
كل من:

د طارق التميمي
بندر الحربي
عزيز ولد أبو عزيز
معالي
تركي العبود
الوكيل
ماجد حنّا
حسن العاملي
علي الشمري
عبدالله الحبابي
شمس الحياة
د. محمد ابو زهرة
هادي إبراهيم
الياس سعدي
تامر السلاموني
محمود شرف الدين
هشام حسني
رشيد تادسيت
إسلام أشرف
سماهر
مروة جمال
رشا الظاهري
ن. أبو قُصي الراشدي
أحمد كازانوفا
منصور التميمي

تصدير المترجم

هذه هي الترجمة العربية الكاملة للطبعة الثانية المزيدة الصادرة عام 1995 من كتاب الاستشراق للمفكر العالمي والناقد الفذ إدوارد سعيد، وهي التي نشرتها دار بنجوين (Penguin) العالمية، وكانت الطبعة الأولى للكتاب قد صدرت عام 1978 عن دار رتلدج وكجان پول (Routledge & Kegan Paul)، ثمّ أعيد إصدارها دون تنقيح أو زيادة عام 1985 عن دار بير جرين (Peregrine)، وبعدها نشرتها كما هي دار بنجوين عام 1991، وإذن فإن الطبعة الجديدة المزيدة هي التي تعتبر الطبعة الثانية حلّها من حيث المضمون، وهكذا رأيت مثلما رأى الناشر أن من حق القارئ العربي أن يطلع على آخر صورة للكتاب الذي وضعه هذا العبقري، ولا شك أنّه يهم كل عربي في هذه الأيام، بعد أن خصصت لهُ مئات الدراسات في الغرب وفي الشرق، وهي التي تتفاوت ما بين الدراسات الأكاديمية المتخصصة التي اتخذت صورة الرسائل العلمية الجامعية، وما بين الدراسات الثقافية العامة في صورة الكتب والدراسات المتفرقة، وقدْ أمدتني الباحثة وفية حمودة، من جامعة طنطا، بعدد هائل من هذه وتلك، عكفت عليها في الشهور الأخيرة أقرؤها وأحاول استيعابها قبل الترجمة وأثناءها وبعدها، ويكفي أن أذكر أن ملخصاتها وحدها تملأ مجلداً كاملاً. وسوف أشير عرضاً إلى أن باحثينا الأكاديميين في مصر ساهموا بقسط كبير في هذا المجال، فكان من نصيب جامعة القاهرة رسالتان، قدمت الأولى عام 2000 في قسم اللغة الانجليزية، وقدمتها الباحثة منى سامي، عن المدخل الثقافي للسياسة عندَ إدوارد سعيد، والأخرى عام 2005 عن استجابة العالم العربي لفكر إدوارد سعيد مع التركيز على كتاب الاستشراق، وقدمها الباحث محمود عبد الحميد محمود أحمد، في قسم اللغة الإنجليزية أيضاً، وتتضمن قائمة ببليوغرافية شبه كاملة، وكان من نصيب جامعة جنوب الوادي رسالة قدمها في عام 2000 الباحث سمير أحمد عبد النعيم في قسم اللغة الانجليزية كذلك بعنوان النظرية النقدية عندَ إدوارد سعيد، كما أصدرت الجامعة الأمريكية بالقاهرة عدداً خاصاً من مجلة الأدب المقارن "ألف" (رقم 25) بعنوان "**إدوارد سعيد والتقويض النقدي للاستعمار**"، وهو عدد رائع يتضمن قسماً بالعربية وآخر بالإنجليزية، شارك فيهما نخبة من كبار المثقفين العرب والأجانب، ويتضمن قائمة ببليوغرافية منتخبة لأعمال إدوارد سعيد وترجماته وما كتب عنه. كما أصدرت مجلة سطور الشهرية كتباً

مترجمة عنه، ونشرت لهذا المفكر ولا تزال تنشر دراسات كتبها هو أو كتبت عنه، هذا إلى جانب ما كتبته عنه كبار المجلات الثقافية في مصر، ولا أظنني بحاجة إلى تعدادها.

وإزاء هذا الكم الهائل من المادة العلمية المتاحة عدلت عن محاولة تلخيص ما جاء فيها -كلها أو بعضها -أو حتّى عن عرض أهم تياراتها في هذا التصدير، اكتفاءً بما فعله غيري، فليس التصدير المكان المناسب للعرض أو التلخيص، لكنني سوف أتناول فيه مسألتين مهمتين، الأولى هي من هو إدوارد سعيد (لمن لا يعرفه من القراء العرب، ومن الشباب خصوصاً) والثانية هي لماذا أقدم الآن ترجمة جديدة وبين أيدينا الترجمة المشهورة التي قدمها كمال أبو ديب منذ ربع قرن؟ وسوف أبدأ بالإجابة على السؤال الثاني لأنه الأصعب وإن لمّ يكن الأهم.

قلت في مطلع التصدير إنّ هذه ترجمة للطبعة الثانية المزيدة الصادرة عام 1995، وفيها يضيف إدوارد سعيد فصلاً كاملاً -أسميته تذييلاً -عن وقع كتاب الاستشراق في العالم الغربي وغير الغربي معاً، **ويعيد النظر في بعض المسائل التي رأى أنها تحتاج إلى إعادة نظر**، ويرد فيها على بعض نقاده وما تعرض لهُ كتاب الاستشراق من قبول أو رفض في الغرب خصوصاً، بعد انقضاء أكثر من خمسة عشر عاماً على نشر الطبعة الأولى، وهذا في ذاته مبرر كاف لتقديم الكتاب الجديد للقارئ العربي، ولكنه ليس المبرر الوحيد. فالواقع أن اللغة العربية المعاصرة التي نترجم بها الكتب الأجنبية لغة حية متطورة ما تفتأ تتغير، ولقد شهدت هذه اللغة من التغيرات في ربع القرن الماضي ما لمّ تشهده على مدار ما يقرب من قرن كامل، وأكاد أقول منذ أحمد فارس الشدياق، صاحب **الجوائب**، المجلة التي كانَ يصدرها في النصف الأخير من القرن التاسع عشر ويقدم فيها الترجمات الجديدة للمصطلحات الحديثة التي أصبحت اليوم على أفواه الجميع. ففي الربع الأخير من القرن العشرين اعترف العالم بأن اللغة العربية لغة عالمية، وأصبحت من اللغات الأساسية (الست) في الأمم المتحدة، وانتشرت المصطلحات الجديدة، إما عن طريق التعريب أو عن طريق الترجمة، ودأب أرباب اللغة العربية على تنقيحها وتشذيبها وإشاعتها، وساهمت الصحافة في ذَلكَ الجهد، حتّى وصلنا إلى ما يقرب من ثبات معاني المصطلحات الجديدة في العربية التي تثبت يوماً بعد يوم مدى حيويتها وطواعيتها وسلاستها وقدرتها على الإبداع والتجديد. ولا شك أن مولد مصطلح جديد - أي مصطلح جديد - ليس يسيراً في كل الأحوال، فالمتخصصون يجتهدون ويطرحون ما يرونه على الجمهور، فإن قبله اللسان، وقبلته الأذن، شاع واستقر، ولم يُعد عليه خلاف، وهذا جهد قد يستغرق سنوات طويلة في كل الأحوال وفي كل لغات العالم، وكذلك في اللغة العربية، بطبيعة الحال، ولكن سرعة التغير في ربع القرن الأخير كانت غير مسبوقة، سواء في أحداث العالم من حولنا أو في فنون الترجمة والتعريب واللغة العربية المعاصرة، ولن أفيض في هذا الحديث الذي خصصت لهُ كتباً كاملة في الفترة من 1993 تاريخ صدور الطبعة الأولى **لفن الترجمة** إلى 2003 (**تاريخ صدور نظريات الترجمة الحديثة**) كما تناولته تفصيلاً في الفصول الأولى من كتابي **المصطلحات الأدبية الحديثة** 1996، فكل ما أريد أن أقوله هو أن لدينا الآن، بفضل جهود العلماء العرب على امتداد الوطن العربي، لغة عربية معاصرة تتميز بالوضوح والمرونة وثبات المعاني الجديدة.

وهكذا فإذا كانَ من حق كل عصر أن 'يقرأ' فكر 'الماضي' وآدابه على ضوء مفاهيمه الجديدة المعاصرة، وكان من حق العربي أن يقرأ ما آل إليه من السلف على ضوء مفاهيمه الجديدة التي يتوسل فيها باللغة العربية المعاصرة، فإن من حق العربي أيضاً أن يعيد ترجمة الآثار الفكرية والأدبية المهمة إلى هذه اللغة المعاصرة، وإذا كانَ ذَلكَ لا يرى بوضوح في الماضي إلا فيما بين العصور المتفاوتة، بسبب 'بطء' التغير فيما بين تلك العصور في العالم وفي الوطن العربي، فإنه يرى الآن بوضوح ما بين الأجيال التي قد لا

يزيد عمرها من الزاوية الزمنية الصرفة عن ربع قرن، بسبب سرعة التحولات التي شهدها العالم الحديث وشهدتها العربية المعاصرة. وأذكر أني قلت ذات مرة إنّ من حق كل جيل أن يترجم آثار الماضي إلى لغة يفهمها أبناء العصر، وكان تعريف ’الماضي‘ ينحصر يوماً ما في الأزمنة السحيقة، ولكنه أصبح يشمل الآن أعمالاً لمّ يمض عليها سوى نصف قرن أو ربع قرن.

أضف إلى هذا أنني أومن بأن المترجم ’مفسر‘، ومعنى ’التفسير‘، هو تحويل الفكرة إلى لغة العصر، وهو يقترب اقتراباً كبيراً، إذن، من مفهوم ’الشرح‘ الذي يقدمه بازل ويلي، وإن كانَ يختلف عنه في أننا نطلق على الترجمة لفظة التفسير، أو ’الاجتهاد‘ (interpretation) بمعنى تقديم ’المعني‘ بالصورة التي يفهمها أبناء العصر، أو أبناء الجيل في هذه الأيام، ولذلك فربما تعددت ’صور‘ نص كلاسيكى من عصر إلى عصر بل ومن جيل إلى جيل، مثلما نتوقع أن تختلف ’رؤية‘ نصوص هذا الجيل في عيون الأجيال اللاحقة. أي إنه مثلما يختلف القراء والنقاد هذه الأيام في ’فهمهم‘ - بمعنى ’تفسيرهم‘ - لآراء إدوارد سعيد، والدليل على ذَلكَ قائم في تعدد ’المفاهيم‘، أو ’التفاسير‘ التي قدمها القراء والنقاد لكتاب الاستشراق على مدى ربع القرن الأخير، سواء في البلدان ’الغربية‘ أو البلدان ’الشرقية‘، فإن المترجمين يختلفون في فهمهم لنصوص إدوارد سعيد وأساليب تقديم صور هذا الفهم إلى قراء اللغة المترجم إليها. فإذا أخذنا في اعتبارنا أن المفكر إدوارد سعيد ذو أسلوب خاص به، بل أصبح علماً عليه ولا يكاد يشاركه أحد فيه، خصوصاً لأنه باحث أدبي في المقام الأول، ولأنه يكثر من الاعتماد على النصوص الأدبية إلى جانب النصوص ’الثقافية‘ وينطلق في دراسته العلمية من مناهج البحث العلمية في النقد الأدبي، وأن هذا الأسلوب الخاص يمثل صعوبة خاصة للقارئ حتّى في البلدان الناطقة بالإنجليزية، بسبب كثرة استدراكاته (والاستدراك من صفات الكتابة العلمية في العلوم الإنسانية التي يصعب فيها التعميم وإصدار الأحكام المطلقة) وبسبب كثرة ميله إلى ’التحرز‘ العلمي في القول، وتوسله في الصياغة بكل ما تتيحه اللغة من مبانٍ متداخلة مركبة، وحفوله بظلال المعاني التي تكسب معانيه - ’الرئيسية‘ ثراءً وجمالًا، أقول إذًا أخذنا كل ذَلكَ في اعتبارنا أدركنا سر ما اشتكى منه قراء العربية (مثل قراء الانجليزية) من ’صعوبة‘ نصوص إدوارد سعيد.

وكأنما كنت أحسَّ أني صائر حتماً إلى ترجمة الاستشراق يوماً ما، بدأتُ اهتمامي بترجمة إدوارد سعيد، بعد ترجماتى لشيكسبير وميلتون و بايرون في الأعوام الأربعة الأخيرة، بكتاب يمثل الفترة الأسلوبية الصعبة عندَ إدوارد سعيد وهو **تغطية الإسلام** في عام 2005 وأردفت بكتاب أيسر أسلوباً ويمثل مرحلة لاحقة لدى هذا الكاتب الكبير، هو **المثقف والسلطة**، وعندما أقبل القراء العرب على ترجمتي لهما وتقبلوهما بقبول حسن، أحسست أنني وجدت السبيل الصحيح ’لمعالجة‘ **الاستشراق**، فتوفرت على ترجمته بإخلاص ودأب، مؤمناً بأنني أخاطب القارئ العربي **اليوم**، وأن مهمتى تنحصر في أمرين: الأول هو النقل الواضح لأفكار إدوارد سعيد، مهما كلفني ذَلكَ الوضوح من عناء في إعادة صوغ بعض التراكيب الخاصة باللغة الانجليزية حتّى تستسيغها الأذن العربية، والثاني هو الحفاظ - في حدود أعراف الفصحى المعاصرة - على السمات المميزة لأسلوب إدوارد سعيد، وهي التي ألمحت إليها بإيجاز في الفقرة السابقة، حتّى يظل أسلوب الكاتب علماً عليه بالعربية، مثلما هو علم عليه بالإنجليزية، وهما أمران متلازمان.

ففي سبيل الوضوح لجأت في المخطوط الأول للترجمة إلى وضع ’الإضافات‘ الطفيفة الشارحة لبعض ما قد يجده القارئ العربي غامضا أو غير مألوف بين أقواس، ثمّ وجدت أن ’أقواسي‘ قد تختلط مع أقواس المؤلف، فعباراته الاعتراضية تنهض بدور أساسي في المعنى سواء وضعها بين شرطتين أو بين قوسين، فعدلت عن مقصدي الأول وحذفت ما كنت وضعته من أقواس، وجعلت هذه الإضافات الطفيفة جزءً لا

يتجزأ من النص العربي، فمثلاً عندما يقرا القارئ الغربي اسم الجمعية الشرقية الفرنسية مكتوبا بالفرنسية لن يحتاج إلى وصفها بأنها فرنسية، وقس على ذَلكَ أسماء بعض المدن التي يعرفها القارئ الأوروبي وقدْ لا يعرفها العربي متوسط الثقافة، أو أسماء بعض الأدباء الأجانب ودلالاتها، وهكذا دأبت على تعديل الصوغ بما يلائم تعديل 'المخاطب'، بحيث يصل المعنى المقصود إليه دون غموض، قدر الطاقة، وهكذا فإن الأقواس الواردة في نص إدوارد سعيد أقواسه هو، وأما علامات الفصل والوصل أو 'الترقين' (punctuation) فهي تتغير، بطبيعة الحال، بتغير اللغة، فلكل لغة تقاليدها في الكتابة، ومن العبث، مثلاً، استخدام شرطة قبل جملة صغيرة أو عبارة طارئة مضافة، فالشرطة لابد لها من شرطة أخرى تضمن اعتبار ما بينهما جملة معترضة للسياق. وأما التقاليد 'الترقينية' التي ثبتت في الفصحي المعاصرة، مثل استخدام النقط للدلالة على كلام محذوف، أو ترك مسافة قليلة للدلالة على بداية الفقرة، أو الدخول بالهامش قليلاً عندَ اقتطاف قول لكاتب آخر، فقد حافظت عليها بدقة، محافظتي على علامات الجمل الاعتراضية.

وبهذا كلّه أرمي إلى أن تتمتع هذه الترجمة بقدر لا بأس به من الوضوح، على ما أراعيه فيها من التزام الدقة إلى أقصى حد ممكن، ولم يكن هذا أو ذاك بإمكاني قبل فترة التدريب على ترجمة أسلوب إدوارد سعيد في الكتابين اللذين ذكرتهما، وبطبيعة الحال قبل أن تتوافر في اللغة العربية المعاصرة ما تزخر به اليوم من المصطلحات العلمية العربية الجديدة. وأما إذَّا كانت دقة التعبير عن فكرة معقدة عندَ الكاتب تقتضي بناء عربياً لا يتمتع بالوضوح الكامل، فقد تحايلت على البناء - في سبيل الدقة والوضوح - حتّى آتي بالمعنى المقصود بأسلوب آخر، وفي هذا ما فيه من عنت، ولكن الدقة العلمية هدف نبيل، وتحقيقه مطلوب بأي سبيل وبأي أسلوب، ولو اقتضى ذَلكَ التضحية ببعض خصائص الأسلوب الأصلي. فأنا أرى في الكتاب فائدة متجددة، خصوصاً في الأيام التي اشتد فيها ساعد العولمة وكثر فيها الحديث عن 'صدام الحضارات'، كما يقول إدوارد سعيد نفسه في الفصل الذي أضافه في هذا الكتاب.

مذهبي في الترجمة إذن أقرب إلى 'التقريب' منه إلى 'التغريب'، فليس الهدف هو تقديم صورة 'مقلوبة' للنص الأصلي بحيث تُقرأ من اليمين إلى اليسار بدلاً من العكس، ولكن صورة صادقة للأفكار التي يوردها الكتاب وقدْ اكتست أسلوباً عربياً بمعنى أنها أصبحت تمثّل ما يفهمه قارئ اليوم في هذا الكتاب مُعبراً عنه بكلمات عربية واضحة، ولهذا لمّ أقرأ ما سبق من ترجمات لإدوارد سعيد لأنها، حتّى لو كانت حسنة، تمثّل ما فهمه غيري، وفي غير هذه اللحظة، من الكتاب، أو ما عبر عنه غيري بألفاظ أو بأساليب قد لا تحمل المعنى نفسه لقارئ اليوم. فكل ترجمة تحمل طابع صاحبها، وهو قول لا يقتصر صدقه على الترجمات الأدبية التي تمثّل إلى حد بعيد مفهوم المترجم الخاص للنص وطرائقه في التعبير عما فهمه وقدرته على البيان، مثلما تمثّل استجابة الجيل الذي ينتمي إليه، أو العصر الذي نبت فيه، لكل نص من النصوص الأدبية التي تتغير صورها بتغير المترجمين وتغير الأجيال. وأما ما أعنيه تحديداً بالتقريب، فهو أقرب ما يكون إلى ما يعنيه المترجم والباحث المعاصر لورنس فينوتى بمصطلح (domestication) أي إضفاء طابع الألفة على الأفكار والصور حتّى يتقبلها قارئ الترجمة في إطار مفاهيم لغته وأساليبها البيانية، وهو يختلف عن التغريب (foreignization عندَ فينوتى) الذي يعني الاحتفاظ بالمذاق الأجنبي للنص الأدبي حتّى يظل أجنبياً بمعنى عدم الانتماء إلى أدب اللغة المنقول إليها وخروجه عن إطارها. والسبب الذي يجعلني أرفض دعوة فينوتي إلى التغريب هو أنّه منهج قد يصلح للترجمة فيما بين اللغات الأوروبية التي تنتمي بصفة عامة إلى ثقافة متجانسة، إنّ لمّ تكن واحدة، وتتميز بالقدرة على تبادل المصطلحات بسرعة عجيبة، فما إنّ أتى فوكوه الفرنسي بمصطلح 'الخطاب' حتّى تلقفته اللغات الأوروبية الأخرى كما هو، وما إنّ أتى دريدا الفرنسي بمصطلح 'الاختلاف والإرجاء' حتّى شاع في أوروبا، بل إنّ أبنية العبارات أنفسها

تصوّر مدى التوافق في البناء الفكري فيما بين هذه اللغات، فالثقافة المتجانسة تيسر ’التقارب‘ بصورة طبيعية فيما بينها، كما بين كاتفورد في تحليله اللغوي للترجمة ما بين الفرنسية والإنجليزية، وكثيراً ما كنت أترجم العبارة الفرنسية التي أقابلها - حتّى في نص إدوارد سعيد نفسه - إلى الإنجليزية قبل أن أترجمها إلى العربية، عن غير قصد، فيظهر معناها عندي بوضوح وجلاء. ولكن هذا المذهب لا يصلح فيما بين اللغات التي لا تنتمى لثقافات متجانسة.

ولا شك في الاختلافات القائمة بين اللغات الأوروبية الحديثة وبين اللغة العربية التي تتمتع بتاريخ ثقافي طويل، وهو التاريخ الذي أورث ألفاظها معاني متعددة، يرتبط بعضها بالعصور التي شاعت فيها بعض هذه الألفاظ، والتي لا يستطيع المترجم العربي أن يتجاهلها حتّى ولو كانَ يحملها معاني حديثة أو جديدة، وحتى لو كانَ واثقاً من أن الكثيرين من النشء لا يحيطون بها. كما إنّ للعربية طرائقها الخاصة في التعبير أو في البيان، وهي التي إذّا لمّ يلتزم بها المترجم نفر منه القارئ أو أرهقه على أقل تقدير.

أقول إنّ صدق مذهب ’التقريب‘ الذي آخذ به لا يقتصر على ترجمة النصوص الأدبية، بل يتعداها إلى النصوص الفكرية المتخصصة، بل هو أشد ما نحتاج إليه عندَ ترجمة هذه النصوص التي قد تحمل أفكارا فلسفية عويصة يصعب على القارئ متوسط الثقافة استيعابها فور قراءتها، وقدْ تتطلب منه إعادة القراءة. فالانتماء الصادق إلى التراث العربي هو الذي يُمكن المترجم من النطق بلسان عربي مبين، وكنت أهتدي في مسلكي بكبار أساتذة جيلنا الذين قدموا لنا أعوص الأفكار بأسلوب سلس واضح، من أحمد أمين ولويس عوض إلى محمد فريد أبو حديد وزكي نجيب محمود، بل وصاحب الأسلوب ’التلغرافي‘ البالغ الوضوح والتأثير سلامة موسى، فلقد بين لنا هؤلاء أن الترجمة مثل الكتابة تقتضى بذل الجهد في التقريب والإيضاح لا التغريب و التعمية، وهو الجهد الذي ألقيت عليه الضوء في كتابي بالإنجليزية (On Translating Arabic: a Cultural Approach. 2000)

وأما لماذا أكلف نفسي هذا الجهد في ترجمة كتب إدوارد سعيد فالواقع أنني أرى أنّه جدير به بل بالمزيد لأنه من القلائل، إنّ لمّ يكن الكاتب الوحيد الذي خاطب الغرب بلغته ومنهجه العلمي الحديث، فكشف الغطاء عما يتخفى بقناع الثقافة والدراسة العلمية من مواقف سياسية لا ترمي إلا إلى تحقيق مطامع أو مصالح مادية صرفة، وبهذا ساهم في توطيد الهيكل الحالي لما يُسمّى ’بالنقد الثقافي‘ أو المدخل الثقافي في النقد الأدبي، وهو الذي يربط بين الأدب، والكتابة والدرس بصفة عامة، وبين النزعات البشرية المنحطة التي يدينها الغربيون بألسنتهم ويؤيدونها في قلوبهم وأفعالهم حتّى العصر الحالي بل حتّى هذه اللحظة، مثل النزعة العنصرية، والتعصب العرقي تحديداً، ومثل الأطماع المادية الاستعمارية القائمة على الجشع المحض، ومثل نشدان التسلط والسلطان لذاته، وهو ما يتجلى في بناء الامبراطوريات، أي الإمبريالية، وما إلى ذَلكَ بسبيل.

ولقد أقام إدوارد سعيد الحجة على هذا كلّه متبعاً ما أسميته بالمنهج العلمي الحديث فلم يسع الغرب إلا أن يقرأه وأن يقر لهُ بصواب المنهج، ولو اختلف البعض معه في بعض ما انتهى إليه الكتاب. وإذن فإن هذا **كتاب في المنهج**: إنه بحث نقدي يقوم على أسس فكرية صلبة، من دعائمها تبيان خداع بعض ما يكتسي المظهر العلمي وهو في حقيقته عنصري، مثل إطلاق صفة ’الشرقي‘ على كل ما يرى فيه أبناء الغرب اختلافاً عن الحضارة الغربية، والتذرع بهذه ’الصفة‘، أو التسمية، للقول بما يجافي الحقيقة والواقع من نسبة خصائص جوهرية أو عناصر إنسانية تمثّل ’جوهر‘ الشرق باعتبارها نقيضاً للغرب، وهو ما يُسمّى بالنظرة ‘ ’الجوهرية‘، أو المذهب ’الجوهري‘ (essentialism)، وإدوارد سعيد يأتي بالأدلة القاطعة

على أن هذه النظرة لا تقوم على أسس علمية، لأنها لا تعمل حساباً للتاريخ والتطور وغيرهما من العوامل التي تتحكم في حياة الإنسان، كما يثبت أن من ورائها - إلى جانب الطمع الاستعماري والنظرة العنصرية وطلب السلطان - خوفاً دفيناً مما يُطلَق 'الغرب' عليه صفة الشرقي أو يسميه 'الشرق' وحسب، وهو خوف مركب - وفكرة 'التركيب' أساسية في منهج إدوارد سعيد - إذ يضم بقايا إحساس أبناء أوروبا بالجهل، وكل مجهول ذو خشية ورهبة، ويضم بقايا خوف أوروبا من تهديد 'الشرق' الذي كانَ يتمثل يوماً ما في الدولة العثمانية، والغرب يحاول القضاء على هذا الخوف الدفين (أي غير المعلن) أساساً بتزييف صورة ما يعتبره مناقضاً لهُ، على نحو ما فعله حين اعتبر الإسلام ممثلاً للشرق، وما فعله حين اعتبر العرب ممثلين للشرق لأنهم يعيشون في الشرق **الأدنى**، ويعتبر الإرتكان إلى التقسيم الجغرافي وحده، دون أي اعتبارات إنسانية صادقة جزءً من هذا التزييف. وقدْ عاد إدوارد سعيد إلى هذا الموضوع نفسه في كتابه الذي ترجمته لهُ **تغطية الإسلام**، الذي يعتبره الكاتب استمراراً لعرض القضية نفسها.

وأما من هو إدوارد سعيد لمن لا يعرفه فهو مفكر وناقد أدبي أمريكي من أصل عربي، ولد في القدس، في فلسطين عام 1935، وتوفي في أمريكا عام 2003، والتحق في مطلع حياته بالمدارس الابتدائية والثانوية في القدس وفي القاهرة ثمّ تخصص في الأدب الإنجليزي في جامعة برنستون الأمريكية عام 1957، وحصل على الماجستير من جامعة هارفارد في عام 1960 وعلى الدكتوراه من الجامعة نفسها عام 1964، حيث فاز بجائزة أفضل ناقد فلفت الأنظار إليه، وبدأ حياته العملية أستاذاً يتنقل بين الجامعات الأمريكية الكبرى حتّى استقر به المقام في جامعة كولمبيا أستاذاً للغة الإنجليزية وآدابها وللأدب المقارن. وعندما نشر كتابه الأول عن الروائي جوزيف كونراد، الذي كانَ صورة معدلة لرسالة الدكتوراه التي قدمها للجامعة كانَ يضع قدمه علي درج المجد، وكان ذَلكَ في عام 1966، إذ أدرك 'المجتمع الأكاديمي' في أمريكا وأوروبا أن ناقداً **'أصيلاً'** قد ظهر، واستجاب لهُ ذَلكَ المجتمع، فبدأ يمارس الكتابة التي تخاطب غير الأكاديميين أيضاً إلى جانب الأكاديميين، وبدأ يحظى بالإعجاب وبدأت كتبه تفوز بالجوائز، وهو ما أكسب آراءه مصداقية وحقق لها الذيوع وانتشار التأثير، وخصوصاً بعدما عمل واعياً في مطلع السبعينيات على تدعيم ركائز المذهب الذي أصبح يرتبط باسمه وهو 'النقد الثقافي'.

كانَ إدوارد سعيد يرهص في كتابه الأول عن كونراد بالاتجاه الذي سار فيه بعد ذَلكَ، وكان عنوان الكتاب هو **جوزيف كونراد وخرافة السيرة الذاتية** (انظرْ مقدمتي لترجمة تغطية الإسلام القاهرة 2005 - ص 12 - 13) وهو يقارن فيه بين الصورة التي يرسمها كونراد لنفسه في خطاباته، معتبراً إياها ضرباً من ضروب السيرة الذاتية، وبين الروايات أو القصص التي كتبها، قائلاً إنّ الكاتب كانَ يحاول فيها تحقيق ما عجز عن تحقيقه في سيرته الذاتية غير المباشرة، أي في خطاباته. وإدوارد سعيد هنا يستخدم التورية في اللفظة الإنجليزية التي ترجمتها بالخرافة (fiction) فهي تعني أيضاً التخيل أو الوهم بالمعنى العام، وقدْ تعني فن الرواية الخيالية أو القصة الخيالية طالت أم قصرت. وهكذا فإنه يقول، من خلال هذه التورية، وخصوصاً في الفصلين الثاني والثالث، إنّ صورة الذات التي يرسمها الكاتب واعياً أو غير واع لا تبرز ولا تتضح معالمها إلا من خلال المقابلة بينها وبين ما يختلف عنها، بل وما يبدو معارضاً لها، مستفيداً في ذَلكَ بما قالت به سيمون دي بوفوار عن التعارض الثنائي بين الذات والآخر، وبما أتي به البنيويون عن الثنائيات المتعارضة.

ولكن إدوارد سعيد لا يركز هنا على النظرية البنيوية بل يستفيد منها وحسب في وضع منهج خاص به، تأثر فيه (باعترافه) بالفيلسوف چامباتستا نيكو، فهو يبني منهجه على أساس التعارض والتكامل معاً بين ما أصبح يُسمّى بالوعي و الوعى الغاصب بمعنى أن وعى الفرد بذاته لا يتحقق إلا من خلال التعارض بين

الذات وبين الآخر، لكنه لا يتخذ صورته الكاملة إلا عن طريق التكامل مع هذا الآخر الذي يفرض نفسه عليه (إلى حد 'اغتصابه') وقدْ يكون ذَلكَ باحتواء الآخر أي بضمه إلى وعيه، أو بنبذه ومعاداته حتّى يصبح الاثنان قطبين متعارضين وإن كانا يكملان بعضهما البعض كما تكتمل الدائرة الكهربائية عندَ اتصال القطب الموجب بالقطب السالب. وتركيز سعيد في هذا الكتاب على الوعي يربطه بمذهب ' الظاهراتية ' أو الفينومينولوجيا الذي أرسى أسسه الفيلسوف إدموند هوسيرل وطوره الفيلسوف مارتن هايديجر فيما بعد. فمذهب ' الظاهراتية '، يصر على أن القصد أو العمد أساس كل وعي إنساني، وأن الوعي لا يتحقق إلا بوجود هذا القصد أو العمد، وإدوارد سعيد يتوسل بهذه الفكرة في **الاستشراق** عندما يعرض لمواجهة الوعي الغربي مع الآخر. أي الشرق الذي يمثل وعياً غاصباً، فالمستشرق قد يحاول احتواء هذا الآخر باعتباره فرعاً منه، مثلما اعتبر بعض المستشرقين أن الإسلام صورة منحرفة من صور المسيحية، وبهذا 'ضموه' إلى الوعي الغربي، وقدْ يحاول نبذه ومعاداته بحيث يصبح القطب السالب الذي تكتمل به دائرة البشر الكهربائية!

وهكذا نرى منذ البداية أن اهتمام إدوارد سعيد بالفلسفة كانَ من وراء نظريته 'التكاملية' إلى الأدب، وهي التي سوف تؤدى إلى ترسيخ مذهبه في النقد الثقافي الذي يربط ما بين الأدب باعتباره ظاهرة إنسانية تقوم على الإبداع (والتخيل) وبين حقائق الواقع والتاريخ والمجتمع والفكر الإنساني. وهو مذهب تكاملى و دينامى معاً، بمعنى أنّه - إلى جانب الجمع بين الظواهر المختلفة في المجتمع، التي يكمل بعضها بعضاً - يصر على أن هذه الظواهر غير ثابتة، وأنها تتحرك وتتغير وتتلون، وهي تتأثر بمسار التاريخ و فكر الإنسان مثلما تؤثر فيهما، ومن ثمّ فإن الأدب، ما دام ظاهرة إنسانية، يرتبط بكل شيء عداه في حياة الإنسان المادية والنفسية والروحية، وهذا هو ما يجعل البداية عسيرة في أي منهج علمي، وهي قضية بالغة الأهمية عندَ سعيد، طرحها في كتابه الثاني '**البدايات: المقصد والمنهج**' الذي أصدره عام 1975، وعاد إليها هنا في مقدمة الاستشراق التي تعتبر استكمالاً لما جاء في ذَلكَ الكتاب.

هذا الكتاب الثاني يعتبر الصورة التجريدية المذهب سعيد الفكري، فهو كتاب يستكشف فيه سعيد، أو يحاول استجلاء بعض القضايا الخاصة بالمنهج، مستفيداً من النظرية الحديثة وناقضاً لبعض جوانبها التي تتسم بالتطرف أو الغلو، فهو يصوغ نظرية كاملة تقوم على العاملين اللذين ذكرتهما من قبل وهما التكامل والدينامية، وتتضمن تطوير 'التعارض الثنائي' الذي سبق أن آلمحنا إلى احتمال تأثره فيه بالبنيوية بحيث لا يقتصر على مفهوم التعارض الثنائي بين الذات والآخر (أو حتّى بين الذات والموضوع، وهو ما يقول الناقد الانجليزي كولريدج إنّ الأديب يلغيه في لحظة الإبداع بمعنى، صهر الطرفين معاً في العمل الأدبي) بل يتعداه إلى التعارض بين كل منشىء أو مبدع وبين ما سبقه، وهو ما لابد منه حتّى يستطيع المبدع أن يبدأ: إنه يشعر بانتمائه إلى الإنسان وإلى ما أبدعه الإنسان من آداب وفنون وما اختطه من دروب و شعاب فكرية، فيعارض هذا الانتماء بداية، وإن كانَ في الحقيقة يؤكد وجوده بمعارضته إياه، 'فالعمد' القائم في المعارضة المبدئية يهيئ لهُ الوعي بالاختلاف، مهما تكن صورة ذَلكَ الوعي، ولكن ممارسة 'الاختلاف' تجعله، رغم أنفه، امتداداً لما سبقه، فهو يضيف إلى ما 'فعله' غيره، ويعدل من صورته في الوقت نفسه في عيون أبناء جيله، حين يتكامل عمله مع عملهم، وهو ما قال به ت. س. إليوت ذات يوم عن فردية الأديب وأصالته في إطار علاقته بتراث الماضي، والأديب إذن يقلق لتأثره بمن سبقه، وهو تأثر محتوم، فيحاول 'عامداً' أن يختلف بعد 'البدايات'، ولكنه يبدأ على أي حال، ولابد من بداية ما، مهما تكن.

ويخصص إدوارد سعيد في هذا الكتاب فصلاً كاملاً ينكر فيه القول بأن عوامل 'الاختلاف' و 'البداية' ترجع إلى الجوانب الفنية وحدها، على نحو ما يقول هارولد بلوم في كتابه الذي كتبه في الوقت نفسه تقريباً

عن قلق التأثير

.Harold Bloom, The Anxiety of Influence: A Theory of Poet ry, N.Y., OUP, 1973

وكما قال به بلوم عام 1982 في كتابه عن ’تنقيح‘ الأديب لما سبقه، بل يرجع إدوارد سعيد عوامل الاختلاف في المقام الأول إلى الجوانب الثقافية، فيخصص الفصل الذي يستعرض فيه النظرية النقدية الحديثة، ناقداً وناقضاً ومستفيداً، للحديث عما يسميه الأوليات الثقافية وعنوان الفصل ’’أوليات ثقافية : الغياب، الكتابة، البيان، الخطاب، علم الآثار، البنيوية‘‘. وهو هنا يستدرك على النظرية المذكورة بعض المسائل، ويؤكد في كل محور من محاور الفصل أن الأديب يدور في فلك ثقافي أولاً ولا فكاك لهُ منه، فثقافته الشخصية تؤكد أن لهُ كياناً مستقلاً يتيح لهُ إثبات أصالته، ويبتعد إدوارد سعيد في هذا الفصل عن إنكار وجود الذات أو ما يُسمّى ’بالشخصية‘، وهو ما نادت به بأعلى صوت نظرية ’ما بعد الحداثة‘، ويقترب اقتراباً شديداً من موقف إليوت المُشار إليه، ومن موقفُه الذي أصبح علماً عليه ويتجلى في **الاستشراق** بأنصع صوره، مثلما يتجلى في **تغطية الإسلام** و**المثقف والسلطة** (القاهرة 2005).

وكأنما أحسَّ إدوارد سعيد بضرورة إيضاح موقفُه وتميزه عن مواقف معاصريه وأسلافه، فكتب مقدمة جديدة للطبعة الثانية من كتاب **البدايات: المقصد والمنهج** الصادرة عام 1985 يفرق فيها بين ما يسميه البُنُوة (filiation) وبين ما يسميه الاتباع أو الانتساب (affiliation). فالبنوة عنده تعني الانتماء في خصائص معينة للتراث الأدبي والفكري بدايةً، وهو انتماء حتمي مثل انتماء الأبناء إلى الآباء، فالابن لا يملك إلا أن ينتمي إلى أبويه، فهو ينحدر من نسلهما ويرث منهما صفات بيولوجية ونفسية معينة، شاء ذَلكَ أم أبي، ولكن الاتباع أو الانتساب عنده يقوم على **الاختيار** أي على القصد والعمد، والتعارض بين هذين الطرفين (الذي يسميه تعارضاً بين قطبين أو تعارضا ثنائياً) يفسر عنده الخطأ الذي وقعت فيه بعض الاتجاهات في النظرية الحديثة التي تزعم أن كل إنتاج أدبي ينتمي إلى ما سبق إنتاجه من أدب وفقاً لقانون الحتمية (أي حتمية البنوة) فكأنما لا يملك الأديب ذاتاً تمكّنه من إيجاد بداية جديدة لنفسه، وكأنما لا يُمكن أن توجد بداية جديدة لأي شيء، فحتى لو كانت ’البدايات‘ جذور أو أصول فيما سبق من كتابات أو أقوال، فلا شك أن الكاتب أو الشاعر أو المفكر قادر على أن يأتي بالجديد الذي يكون ’أصيلاً‘ وعلماً عليه في هذه الحال، ولابد أن يعتبر هذا الجديد بدايةً من لون ما - كما سبق أن قلت.

ويطبق إدوارد سعيد نظريته المذكورة في تحليله للمستشرقين وتقسيمهم إلى فئات وفقاً لمدى ’بنوتهم‘ لتقاليد الاستشراق ومدى اتخاذهم بداية أصيلة، حتّى لو عادت بهم إلى الانتماء من زاوية أخرى. فهو لا يدين المستشرقين جميعاً، ولكنه يدين تقاليد الاستشراق باعتباره الإطار الفكري والثقافي العام الذي يندر أن يخرج عنه حتّى ذوو الأصالة من الأدباء والمفكرين. فقد يتمتع أحد الأدباء بخيال خصب يدفعه دفعاً إلى التحليق في

أجواء غير واقعية، استلهاماً لصور جديدة أو لأفكار مثيرة وما إلى ذَلكَ فيجد في صورة "الشرق" التي قدمها غيره من الأدباء والباحثين الزاد الذي يبحث عنه، فينتفع بهذا الزاد ويضفي عليه المزيد مما يسميه كولريدج "التلوين الخيالي" ، فإذا قرأ غيره ماكتب ظنّ أنّ هذه الكتابة ، بسبب أصالتها الظاهرة - من الزاوية الأدبية الصرفة - وقوة تأثيرها الفني تقدم صورة صادقة وأمينة، فإذا تكاثرت أمثال هذه الكتابات أنشأت جواً أو مناخاً نفسياً أو فكرياً معيناً لا يملك الباحث العلمي أن ينجو من تأثيره فيه، وإذن فنحن نرى هنا كيف عمد الكاتب الأول عمداً إلى نشدان الغرابة، فتوافر في حالته "الوعي" (القائم على العمد) و تحقق بذلك جانب الاختيار، بمعنى أنّه اختار ما يراه غريباً وعجيباً دون أن يلزمه شيء، فانتسب واعياً إلى ذَلكَ

الجو أو المناخ، ونرى في حالة الباحث العلمي الذي ينشأ في الجو أو المناخ النفسي أو الفكري الذي أوجده غيره تحقيق جانب الانتماء (ما يسميه سعيد عنصر البنوة) فهو - مهما يخلص في عمله العلمي - وليد هذا الجو، وهو يتنفس هواءه، ويشعر، شاء أم أبى، بانتمائه إليه، وهو الانتماء الذي يكاد يكون محتوماً، وهكذا دواليك، فالصورة الأولى أو الصور الأولى التي تمثّل الشرق، وهي التي رسمها أوائل المستشرقين لما رأوا فيه اختلافاً صارخاً عن حياتهم، وأطلقوا عليه صفة "الشرق" العامة، كانت تقوم على مباحث فقه اللغات الشرقية (السامية والهندية القديمة) وكانت تركز على الغريب والعجيب، وتلح إلحاحا شديدًا على القِدَم وبعد المسافة الزمنية التي تفصل أوروبا في مطلع القرن التاسع عشر عن ذَلكَ الشرق (وهي التي يؤكدها بعد المسافة الجغرافية) وقدْ تكون في ذاتها ذات قيمة علمية مؤكدة، ولكنها أوجدت المناخ الذي دعا المبدعين إلى اعتبارها الصورة الحقيقية الوحيدة والحاضرة أبداً أي التي تظل على قدمها وغرابتها وثباتها وجمودها أبد الدهر، وبتكاثر من تأثر بها من المبدعين والرحالة والحجاج إلى الشرق، نشأ الجو الذي أصبح لا مفر من التأثر به بعد ذَلكَ، حتّى من بين العلماء.

وإدوارد سعيد يخصص خاتمة كتابه البدايات: المقصد والمنهج للحديث عن تأثير الفيلسوف فيكو في ذَلكَ الكتاب، ولنا أن نقول في الواقع إنه يُشرَح تأثير فيكو في منهجه الخاص، الذي لا يقتصر على كتاب دون كتاب، بل هو المنهج العلمي الذي لا يتخلى عنه في أي شيء مما كتب. ونستطيع أن نلمح أولى بوادر هذا التأثير في اهتمام إدوارد سعيد اهتماماً بالغاً بقضية التصوير (التمثيلي) (representation) في العلوم الإنسانية، وتبيان ما يشوب الاعتماد على هذا التصوير أو التمثيل من عيوب منهجية، فالصورة التي تمثّل شيئاً ما تقدم بالضرورة أحد جوانبه أو تقتصر على بعض جوانبه فقط (كما بين رولان بارت في حديثه عن الصورة والأيقونة والشفرة) وهي إذن ليست الشيء في ذاته، بل وحتى لو زعمت أنها تمثّل جوهره فهي مجرد تمثيل لهذا الجوهر، وفيكو يقول إنّ على الباحث أن يحيط بجميع جوانب الشيء إذًا أراد أن يضع لهُ تعريفاً جامعاً مانعاً، وهذا شبه محال في العلوم الإنسانية ، فالإنسان متعدد الجوانب، ويعيش في ظروف متعددة متغيرة، ويخضع لعوامل التاريخ التي تؤثر فيه مثلما يؤثر فيها، وإذن فإن واجب الباحث الأول هو الإلمام بشتى العوامل ورسم أكبر قدر يستطيعه من خطوط الصورة ودرجات ألوانها، وتحديد النسب الخاصة به والنسب بينه وبين غيره، وهذا هو ما يقول به إدوارد سعيد، بل ما يعتمد عليه في نقده للاستشراق، إذ أتاح لهُ " اكتشافه (أو إعادة اكتشافه) للفيلسوف فيكو أن يتخذ المنهج الذي أسميته المنهج التكاملي، أو ما يسميه فيكو "المنهج السياقي" ، وأن يطبقه في تبيان خروج التقاليد الاستشراقية عنه، واعتمادها على صورة تمثيلية لجانب واحد من جوانب الشرق، واعتبارها جوهر الشرق أو حقيقته.

وقدْ عاد إدوارد سعيد إلى الفيلسوف فيكو في الفصل الأخير من كتابه تغطية الإسلام والذي يناقش المعرفة والسلطة، ولكنه يشير إليه فيه فحسب باعتباره تلميذ فرانسيس بيكون، كما عاد إليه عام 1994 عندما كتب المثقف والسلطة وقال إنه كانَ يعتبره مثله الأعلى يوماً ما، وأما في الاستشراق فإن سعيد لا يشير إليه إلا إشارة عابرة (ربما بسبب تخصيص فصل كامل لهُ في البدايات) ومع ذَلكَ فهو يطبق المنهج الذي يقول إنه تعلمه منه . ونحن نعرف أن الفيلسوف الإيطالي جيوفانى جامباتسنا فيكو (1668 - ١٧44) فيلسوف ما يُسمّى بالتاريخ الثقافي، أي دراسة التأثير والتأثر ما بين التاريخ والثقافة ، لا تاريخ الثقافة في ذاتها، فهو يرصد فى كتبه الأولى مظاهر التفاعل المحتوم بين المناخ الثقافي والتاريخ، ويؤكد في أهم كتبه وهو "العلم الجديد" (scienza nuova) ضرورة النظر في العوامل التاريخية عندَ دراسة ثقافة من الثقافات، وكان قد أصدر كتيبات تضم الخطوط العريضة لهذا الكتاب عامى ١٧٢٠ - ١٧٢١ قبل الانتهاء من كتابته ، ولكن رجال الكنيسة الذين كانوا يرعونه (وينشرون كتبه) لم يكونوا راضين عن أحد كتبه الأولى التي تدعو إلى

الدراسة العقلانية لجميع الظواهر بلا استثناء، وغضبوا منه حين نشر هذه الكتيبات، فلم يأبه لهم ونشر الكتاب المذكور المهم على حسابه الخاص عام ١٧٢٥ ، ووضع فيه ما يُسمّى بالمذهب التاريخي (القديم) وهو أقرب المذاهب إلى ما نُسمّيه الآن بالمذهب التاريخي الجديد، أو التاريخية الجديدة التي تعارض عزل العوامل أو الفصل بين العوامل، وتضع على رأسها العوامل الاقتصادية التي تتحكم في الثقافة، ويتوسل بها الكتاب في أمريكا (مثلما يتوسل الكتاب بالمادية الثقافية في بريطانيا) في تحليل النصوص باعتبارها دلائل غير مباشرة على تفاعل الكتاب مع ثقافة عصرهم، ومن ثمّ على التناص المحتوم في كتابات العصور المتوالية . ومع أن المذهب التاريخي القديم، أو المذهب التكاملي الدينامي عندَ فيكو، كانَ يرتبط بدراسات أخرى أتت فيما بعد ببعض فروع علم الإنسان أو الأنثروبولوجيا وبعلم الأعراق أو الإثنولوجيا، فإن الاهتمام الرئيسي لإدوارد سعيد بهذا المفكر يكاد يقتصر على المنهج المجرد في كتاب البدايات وإن كنا نلمح تطبيقات هذا المنهج واضحة جلية، كما ذكرت، في الاستشراق.

وربما لمّ أكن أغالى حين وصفت كتاب الاستشراق بأنه بحث في المنهج، وكنت أقصد بقولي إنّ الكتاب يمثل أسلوب استقراء كتابات المستشرقين للكشف عما يكمن فيها من مواقف ثقافية قد تتفاوت من كاتب إلى كاتب ومن عصر إلى عصر ولكنها تتميز بموقف أساسي يرجع إلى ارتباط المعرفة بالسلطة، واعتماد كل منهما على صاحبتها، فالسلطة بشتى أشكالها - السياسية والعسكرية والمالية بل والعلمية - تحدد نوع المعرفة واتجاهاتها ، كما إنّ المعرفة لازمة لقيام السلطة واستمرارها، وهو الموضوع الذي يخصص إدوارد سعيد فصلا كاملاً لهُ **في تغطية الإسلام** (١٩٨١)، بعد أن اتخذه أساساً للتمييز بين ما يسميه الاستشراق السافر وبين الاستشراق الكامن في كتاب الاستشراق، وبعد أن عاد لهُ في الفصل الرابع من كتابه التالي وهو **المسألة الفلسطينية** (١٩٧٩) وهكذا نجد أن الاستشراق الذي نشر عام ١٩٧٨ يمثل واسطة العقد في أعمال إدوارد سعيد، لأنه يمثل التطبيق الكامل، والعلمي الدقيق، للمذهب التكاملي الدينامي الذي اكتشفه عندَ فيكو حين يثبت علاقة الثقافة أو الإطار الثقافي العام بكل ما ينتجه من أفكار وآداب إنسانية في بلد ما وفي عصر ما، فما يسميه الاستشراق الكامن أو المستتر، يشير إلى الموقف الثقافي لكل من تعرض للتفكير في الشرق أو للكتابة عنه أو لاستلهامه في الأعمال الأدبية في الغرب، وهو الموقف الذي قد لا تدركه العين للوهلة الأولى، ولكنه يحدد مسار الكتابة (الأدبية أو الفكرية) رغم أنف الكاتب. ولذلك أعتبره نقطة التحول الرئيسية لا في فكر سعيد أو عمله فحسب بل في مسار نظرية النقد الأدبي الحديثة، بعد أن حرر هذه النظرية من المركزية الأوروبية ومن التجريد الذي مارسه أصحابها، وخصوصا من الفلاسفة الفرنسيين وأتباعهم الأمريكيين، ففتح الباب أمام خبرات أبناء ما يُسمّى ببلدان العالم الثالث، وبخاصة تلك التي تحررت من الاستعمار، حتّى يعيدوا النظر فيما ورثوه من العهود الاستعمارية من صور تمثيلية (للعالم ولأنفسهم) وهي التي فرضت عليهم فرضا وأصبحت تمثّل لهم طرائق تفكير علمية وليست سوى صور زائفة لأنفسهم وللعالم، وقدْ أعاد بعضهم النظر فعلاً، فبدأ التشكك في عدد من الأفكار التي خلفها الاستعمار، حتّى بين أفراد النخبة أو الصفوة المتعلمة، ومن بين هذه الأفكار القول بأن الاستعمار كانَ لازما للنهوض بهذه البلدان و تحديثها بمعنى مساعدتها على الأخذ بأساليب الحياة الحديثة سياسياً واقتصادياً واجتماعياً، حتّى تلحق بركب الحضارة، والمقصود هو الحضارة الغربية الحديثة - بطبيعة الحال - كأنما كانت الحضارة الإنسانية مقصورة على نسق الحياة في مجتمعات الغرب الرأسمالية وحدها، ومن بينها أيضاً ما يكمن خلف أي علاقة بين أبناء أوروبا (والغرب عموماً في وقت لاحق) وبين أبناء الشرق (على اتساعه وتنوعه) من تفوق جوهري أوروبي، أي تصوّر وجود عناصر جوهرية في ابن الغرب تكفل تفوقه دوماً، حتّى في المجالات الإنسانية التي لا يقاس فيها التقدم بالقوة العسكرية أو الصناعية وحدها، مثل الأدب، ومن توابع هذه النظرة الإيحاء "بتخلف" الآداب الشرقية

عموماً عن الآداب الغربية، وهو ما يفترض تأثير ما هو متفوق على ما هو متخلف في مناهج دراسة الأدب المقارن، وما تلا ذَلكَ من مغالطات ومبالغات في تصوّر هذا التأثير، بل وفي تقديم الأدب العربي نفسه إلى القراء الغربيين، فمن وراء ذَلكَ كلّه يكمن الاستشراق المستتر الذي يتمثّل في موقف ثقافي عام أو فلك ثقافي كبير يدور الجميع فيه.

وهكذا نرى كيف ساهم إدوارد سعيد في تدعيم أسس ما يُسمّى بالنقد الثقافي، وكيف مهد كتابه الاستشراق لما أصبح يُسمّى نقد الاستعمار (colonial critique) أو ما يسميه إدوارد سعيد نقد ما بعد الاستعمار (Postcolonial criticism) ومن أهم ظواهره ما ذكرته في الفقرة السابقة من قيام أبناء البلدان التي تحررت من الاستعمار بإعادة النظر في التركة الاستعمارية، وهو ما يتجلى في آدابهم وما أتى به من مجالات جديدة للدراسات النقدية ، إذ انتشرت في بلدان العالم الثالث الدراسات التي تناقش المواقف الثقافية الكامنة في نظرة أبناء هذه البلدان إلى ذواتهم، وهي نظرة دونية ، ترجع إلى ما ورثه هؤلاء من التركة الاستعمارية التي ساهم فيها المستشرقون، كما شجع النقد الثقافي - الذي يمثله الاستشراق -- على ازدهار نظريات النقد النسوي التي تقوم على ضرورة إعادة النظر في صورة المرأة ، لا في المجتمع فحسب على نحو ما ينادي به دعاة المساواة بين الجنسين، بل في مختلف مجالات النشاط الإنساني، إذ إنّ الاستعمار ومن ورائه الاستشراق الكامن قد رسّخ أو عمل على ترسيخ الصورة القديمة للمرأة، وذلك بربطها دائماً بصورتها في العهود السحيقة، ورفض إمكان التغيير والتطور، فالمستشرقون ينطلقون، مهما اختلفت مذاهبهم، من الإيمان بوجود صورة ثابتة جامدة لِمّ أسموه الشرق، وفيها تظل المرأة كما هي إلى الأبد، كائناً مسلوب الإرادة والفكر، أي إنهم بإنكارهم عوامل التاريخ ينكرون التطور، بل - كما يقول إدوارد سعيد - يسلبون الإنسان إنسانيته . وهذا فرع مهم من فروع النقد الثقافي، لأنه يعيد وصل ما انقطع من وشائج بين الكاتب الفرد وبين ثقافة عصره، وهى الثقافة التي يرثها من الأسلاف مثلما يتشربها من المناخ الذي يحيط به، فصورة المرأة التي نراها في الأعمال الأدبية القديمة ليست مطلقة مجردة بل هي من ثمار عصر معين، ومن نتاج ثقافة معينة ، ولا مدخل لتفهمها بالأسلوب الصحيح إلا بدراسة هذه الثقافة.

وهكذا، وحتى لا أرهق القارئ بالمزيد عن إدوارد سعيد ومنهجه ، وهو الذي خصصت لهُ النصف الثاني من هذا التصدير، أختتم حديثي بتبرير اقتصاري على الحديث عن المنهج، إنّ كانَ الأمر في حاجة إلى التبرير، فأقول إنني لن أستطيع - مهما حاولت - تلخيص أفكار هذا الكاتب العملاق، فهو يستند في كل فكرة إلى قراءات واسعة متبحرة في الفلسفة والأدب والتاريخ وغيرها من العلوم الإنسانية، وهو يقتطف من أقوال الثقات الكثير والكثير، ولا سبيل إلى إدراك مجمل أفكاره إلا بالإبحار فيها بتأن وتؤدة، فهي تمتد شاسعةً كالبحر الذي لا حدود لهُ، وأما إنْ شئت تلخيص المنهج في كلمة أو كلمتين ، قلت إنه موقف يقوم على الإيمان المطلَق بإنسانية الإنسان وقدرته على تخطي حدود الزمان والمكان، فهو - في كل مكان على وجه هذه الأرض - ينبض دائماً بنبض الحرية، ولذلك فإدوارد سعيد يعجب بل ويدهش دهشة الشاعر (فهو في أعماقه شاعر فنان عندما يتبين خداع الغرب لذاته، وتنكره لما دأب على الدعوة إليه والتغني به على مرّ القرون منذ عصر النهضة الأوروبية من تمجيد لحرية الإنسان وعقله وطاقاته الإبداعية ، وهو يدهش دهشة الشاعر أيضاً حين يلمح ما وقع فيه كبار المبدعين من تزييف الحقائق الواقع بسبب غلبة الإطار الفكري الذي أقامه كبار المستشرقين بدعوى العلم والمعرفة فأوقعوا فيه قلوباً وعقولاً كثيرة، وهو يعرب عن حيرته حين يجد مفكراً أصيلاً مثل كارل ماركس يقول ما يقوله عن معاناة المستضعفين ثمّ ينزلق في الهوة الاستشراقية التي تبارك الاستعمار. وإدوارد سعيد يتَّسم في هذا المنهج بالاتساق العلمي، فإذا أحسَّ أنّه يوشك غضباً أن يقع فيما وقع فيه البعض من الشطط أو المبالغة سارع بالاستدراك، ولذلك يشيع في

كتابته أسلوب الاستدراك، ويشيع التحرز في القول، ولن يخفى على قارئ النص العربى ولع الكاتب بأدوات التحرز المعروفة مثل "يكاد" و "تقريباً" و"أظن ظناً"، وما إلى ذَلكَ، وأدوات الاستدراك مثل "لكنّ" و"لو أنّه" و"إن كانَ" وما إليها، إلى جانب أسلوب المقارنة بدلاً من التعابير المطلقة، ولجوئه إلى النسبية من دلائل التحرز في القول أيضاً، ومن دلائل الحرص على الحفاظ على المنهج العلمي لكتاب تدف بين جوانحه روح إنسان أولاً وعربي أو شرقي ثانياً وباحث "إنساني" في آخر المطاف.

والاتساق العلمي في المنهج يرتبط بالاتساق الفكري، كما يبين سيد البحراوي في دراسته الشهيرة للمنهج، أي إنّ إدوارد سعيد يدين - إلى حد ما - في اتساق منهجه العلمي إلى الاتساق في موقفُه الفكري، وهو الموقف الذي أجاد التعبير عنه في المثقف والسلطة (١٩٩٤) وسبقت لى ترجمته القاهرة ٢٠٠٥) بل إننا نلمح هذا الاتساق على درب النقد الثقافي في كتاب لا أظن أنّه اجتذب قراء كثيرين في الوطن العربي لأنه يعالج الموسيقى البوليفونية، وعنوانه **تنويعات موسيقية** (١٩٩١) ويعتمد فيه سعيد على خبرته الخاصة في العزف على البيانو فهو من المشهود لهم بالبراعة في هذا المجال، ويعيد فيه تأكيد مذهبه الذي يقول فيه بوجود الإطار الاجتماعي المحتوم حتّى لعازف البيانو الذي يتجاوز المجتمع ظاهراً في عزفه لكنه محكوم في الواقع بهذا المجتمع وإن لم يكن واعياً كل الوعى بذلك. وسعيد يدلل على صدق قضيته بأمثلة من حياة عازف البيانو الشهير والمفكر اللامع جيرالد جولد وغيره، وقدْ وصف بعض النقاد في الغرب هذا الكتاب بأنه يمثل خروجاً على مذهب إدوارد سعيد أو منهجه، وليس ذَلكَ بصحيح فالكتاب يلتزم بالمذهب التكاملي وإن كانَ يتحدث عن الموسيقى، فأنا أعرف من خبرتي الخاصة بالموسيقى - كما ذكرت في تصديري لترجمة **تغطية الإسلام** -- مدى ارتباط ذَلكَ الفن بالمجتمع وبالثقافة بصفة عامة، وذهن إدوارد سعيد الوقاد ياتي بتحليلات تجريدية مذهلة للحدود التي يتقيد بها فن الصنعة أو التقنية الخالصة، وهو يذكرنا في هذه التجريدات بطاقته على التفكير الفلسفي الذي يشيع في جوانب الاستشراق.

و فيما بين كتاب إدوارد سعيد عن جوزيف كونراد (١٩٦٦) وبين الطبعة الثانية للاستشراق 1995 أصدر سعيد عدة كتب عرضت لبعضها ولم أعرض للبعض الآخر، ومن أهم هذه الكتب كتابه الذي وطد بلا جدال مكانته في عالم النقد الأدبي وهو **العالم والنص والناقد** (١٩٨٣) وهو يضم مقالات نقدية متخصصة بالغة الأهمية، ثمّ تأتي كتبه عن القضية الفلسطينية لا في المرتبة الثانية بل في نطاق آخر، أو قل في الإطار الآخر الذي يطبق فيه المنهج الإنساني الذي وصفته على دراسة بعض المسائل التي كانت تعتبر سياسية محضة فأحالها سعيد إلى قضايا ثقافية سياسية ، مثل كتاب **المسألة الفلسطينية** (١٩٧٩) وكتاب **سياسات السلب والتجريد: كفاح الفلسطينيين في سبيل تقرير المصير** ١٩٦٩ - ١٩٩٤ (١٩٩٤) وكتاب **القلم والسيف** (١٩٩٤)، لكنني لا أستطيع أن أخوض في الحديث عن أيٍ من هذه الكتب في تصديرى الكتاب الاستشراق، ولمن يريد الإلمام بمنهج هذا المفكر العظيم فيها جميعاً أن يطلع عليه فيما كتبه عن المثقف والسلطة في الكتاب الذي ترجمته لهُ بهذا العنوان، بل سوف يجد المبادئ الأساسية لهذا المنهج في مقدمة المؤلف للكتاب الحالي .

سبق لي أن تحدثت عن التزامي بعلامات الوقف والوصل (الترقين) المعترف بها في العربية المعاصرة، والتزامي بالأقواس التي يستخدمها إدوارد سعيد، إلى جانب الشرطتين، في فصل الجمل أو الكلمات الاعتراضية عن السياق الرئيسي للجملة، فهذه من وسائل التفاوت في النغمة أو في النبرة، كما التزمت إلى جانب ذَلكَ بعلامات التنصيص الواردة عنده كلها إذا كانت مزدوجة، واستخدمت علامات تنصيص مفردة لما أردت تبيانه من المصطلحات العربية التي قد تبدو غير مألوفة للقارئ العربي في السياق الذي يستخدمها فيه المؤلف، وأما كتابة الأسماء الأجنبية فقد حاولت فيها قدر الطاقة مراعاة الرسم العربي للاسم

للنطق الشائع عنه في لغته، باستثناء بعض الأسماء التي شاعت في العربية دون أن تتفق تماماً مع النطق الأصلي مثل لويس التي قد تكون (Lewis) أو لوى (Louis) فنحن نشير إلى ملوك فرنسا من حملة الاسم الأخير باسم لويس، حتّى لا يظن القارئ أنني أشير إلى اسم شخص آخر.

ويتبقى لي في هذا التصدير أن أعرب عن شكري وتقديري لكل من مدّ لي يد العون في العمل بالترجمة والمراجعة وتصحيح التجارب الطباعية، وأبدأ بالمترجم القدير محسن زيدان الذي رافقني في هذا العمل في النصف الأول كلّه من عام ٢٠٠6، فكان يقرأ بانتظام كل جزء أنتهي من ترجمته، وقدْ يقترح اقتراحاً آخذ به في الصياغة أيضاً، وكذلك الكاتب والمترجم الفذ أحمد صليحة، الذي يعمل حالياً في الأمم المتحدة، في نيويورك، الذي أعانني في بعض الترجمات عن الفرنسية، والأستاذة الدكتورة منى إبراهيم، الأستاذة في قسم اللغة الإنجليزية بجامعة القاهرة، التي قرأت المخطوط كلّه قبل الطباعة ولفتت نظري إلى ما قد يحتاج إلى تعديل، فلهم مني جزيل الشكر والتقدير .

وأود أن أعرب عن امتناني الخاص للصديقة العزيزة الأستاذة الدكتورة أمينة رشيد، الناقدة الجليلة ورئيسة قسم اللغة الفرنسية سابقاً بجامعة القاهرة، لتفضلها بمراجعة جميع الترجمات الواردة في الكتاب عن اللغة الفرنسية وهي كثيرة، وكذلك للصديقة العزيزة الأستاذة الدكتورة منى أبو سنة، المفكرة والباحثة الجادة، والأستاذة في جامعة عين شمس، لتفضلها بمراجعة جميع الترجمات عن الألمانية.

وأخيراً وليس آخراً قطعاً لابد أن أسجل بالعرفان شكري لصديق العمر، العلامة والناقد والأديب الدكتور ماهر شفيق فريد، الأستاذ في قسم اللغة الإنجليزية بجامعة القاهرة، فهو حجّه هذا الجيل في الدراسات الأدبية والنقدية، ولم يبخل علي يوماً بمراجعة ما أطلب إليه مراجعته من تأليف أو ترجمة، فلقد تفضل بقراءة المخطوط وأشار إلى ما يحتاجه من تدارك أو تعديل أو تصويب ، فله مني صادق الشكر والامتنان، وخصوصا لتشجيعه لي على المضي في الترجمة وتحمل مشاق هذا النص العسير .

وبعد فأرجو أن أكون قد حققت ما أصبو إليه من إخراج نص عربي يجمع بين الدقة والوضوح في نقل فكر هذا المفكر العربي العالمي، وفاء بحق القارئ العربي في هذا الجيل في كل مكان في أن يطلع على ثمار قريحته في هذا الكتاب العمدة، وما دفعني إليه إلا إحساسي بحق القارئ العربي وحق إدوارد سعيد في أن يقرأ كتابه بيسر وسهولة.

محمد عناني

القاهرة - ٢٠٠٦

قضيت عدة سنوات أقرأ عن الاستشراق، ولكنني كتبت معظم هذا الكتاب في العام الدراسي ١٩٧٥-١٩٧٦، وهو العام الذي قضيته زميلاً في مركز ستانفورد للدراسات العليا في العلوم السلوكية في كاليفورنيا. وقدْ أسعدني الحظ، في هذه المؤسسة الفريدة والكريمة، لا بالاستفادة الممتعة فحسب من عدة زملاء بل أيضاً بما تلقيته من عون من چوان وورمبران، ومن كريس هوث، ومن چين كيلماير، ومن پريستون كتلر، ومن مدير المركز جاردنر لينزى. وأما قائمة أسماء الأصدقاء والزملاء والطلاب الذين قرأوا أو استمعوا إلى أجزاء من المخطوط أو المخطوط كلّه، فهي قائمة طويلة إلى الحد الذي يسبب لي حرجاً، وقدْ يسبب الآن بعد نشر الكتاب أخيراً حرجاً لهم كذلك. ومع ذَلكَ فلابد أن أسجل امتناني للتشجيع الذي تلقيته من چانيت وإبراهيم أبو لغد، ونعوم تشومسكي، وروجر أووين، وهو التشجيع الذي كانَ عوناً دائماً لي، إذ تابعوا هذا المشروع من بدئه إلى منتهاه. ولابد أن أذكر بالتقدير والامتنان أيضاً ذَلكَ الاهتمام المفيد والنظرات النقدية التي أبداها الزملاء والأصدقاء والطلاب في أماكن شتى، فلقد أدت أسئلتهم ومناقشاتهم إلى شحذ حد النص بدرجة كبيرة. وأما أندريه شيفرين و چين مورتون، من دار نشر پانثيون بوكس فكانا مثلاً علياً للناشر والمحرر على الترتيب ، وبفضلهما أصبحت مشقة إعداد المخطوط (وهي مشقة للمؤلف على الأقل) عملاً يتَّسم بذكاء أصيل وتعلمت منه ما تعلّمت. وساعدتني مريم سعيد كثيراً ببحوثها في بواكير تاريخ المؤسسات الاستشراقية الحديثة، ولكن، إلى جانب ذَلكَ، كانَ الدعم الذي قدمته بدافع الحب سبباً لا في استمتاعى فقط بالعمل في هذا الكتاب بل أيضاً في قيامي به أصلاً.

أ.و. س. نيويورك

سبتمبر / أكتوبر ١٩٧٧

زار صحفي فرنسي مدينة بيروت في أثناء الحرب الأهلية الرهيبة في عامى ١٩٧٥ - ١٩٧٦، وعندما شاهد الخراب الذي حل في وسط المدينة كتب يعرب عن أسفه قائلاً إنّ المنطقة ''كانَ مظهرها يوحى في يوم من الأيام بأنها تنتمي إلى الشرق الذي وصفه كل من شاتوبريان ونيرفال (١) في مطلع القرن التاسع عشر. وكان، بطبيعة الحال، مصيبا في وصفه للمكان في حدود النظرة الأوروبية. فلقد كانَ الشرق شبه اختراع أوروبي، وكان منذ الزمن الغابر مكاناً للرومانس، أي قصص الحب والمغامرات، والكائنات الغريبة، والذكريات والمشاهد التي لا تنسى، والخبرات الفريدة الرائعة، وكان الشرق آنذاك في طريقه للاختفاء، بل ربما كانَ من زاوية معينة قد اختفى بالفعل وأصبح ينتمي للماضي الذي باد وانقضى عهده. وربما لم ير الصحفي أن الشرقيين أنفسهم يهمهم ما حدث، وأنهم كانوا يقيمون في هذا المكان حتّى في زمن شاتوبريان ونيرفال، وأنهم هم الذين يتعرضون للمعاناة، فلم يكن يعني الزائر الأوروبي إلا الصورة الأوروبية التي تمثّل الشرق وما آلت إليه الآن، وكانت تلك الصورة ومصيرها يتمتعان بدلالة مشتركة ومتميزة في عيون الصحفي وقرائه الفرنسيين.

أمّا الأمريكيون فلن يخامرهم ذَلكَ الإحساس نفسه إزاء الشرق، بل الأرجح أن يرتبط الشرق في أذهانهم بصور بالغة الاختلاف، أي بصور الشرق الأقصى (وخصوصاً صور الصين واليابان). ويختلف البريطانيون والفرنسيون عن الأمريكيين، كما يختلف - ولو إلى درجة أقل - الألمانيون والروسبون والإسبانيون والبرتغاليون والإيطاليون والسويسريون، في أنّ للبريطانيين والفرنسيين تقاليد مديدة فيما سوف أطلق عليه تعبير **الاستشراق** وأعني به التفاهم مع الشرق بأسلوب قائم على المكانة الخاصة التي يشغلها هذا الشرق في الخبرة الأوروبية الغربية. فليس الشرق وحسب مجاوراً لأوروبا، بل إنه أيضاً موقع أعظم وأغنى وأقدم المستعمرات الأوروبية، وهو مصدر حضاراتها ولغاتها، ومنافسها الثقافي، وهو يمثل صورة من أعمق صور الآخر وأكثرها تواتراً لدى الأوروبيين. أضف إلى ذَلكَ أن الشرق قد ساعد في تحديد صورة أوروبا (أو الغرب) باعتباره الصورة المضادة، والفكرة والشخصية والخبرة المضادة. ومع ذَلكَ فلا يعتبر أي جانب من جوانب هذا الشرق محض خيال، فالشرق جزء لا يتجزأ من الحضارة المادية والثقافة الأوروبية. والاستشراق يعبر عن هذا الجانب ويمثله ثقافياً، بل وفكرياً باعتبار الاستشراق أسلوباً للخطاب، أي للتفكير والكلام، تدعمه مؤسسات ومفردات وبحوث علمية، وصور، ومذاهب فكرية، بل وبيروقراطيات استعمارية وأساليب استعمارية. وفي مقابل ذَلكَ يبدو فهم الأمريكيين للشرق أقل تصلباً إلى حد كبير، ولابد أن مغامراتنا الأخيرة في اليابان وكوريا والهند الصينية تعمل حالياً على إيجاد وعي أقرب للتعقل والواقعية بالشرق. كما إنّ التوسع في الدور السياسي والاقتصادي الذي تنهض به أمريكا في الشرق الأدنى (الشرق الأوسط) يؤثر تأثيرا كبيراً في فهمنا لذلك الشرق.

وسوف يتضح للقارئ (ويزداد الوضوح في الصفحات الكثيرة التالية) أنني أعنى بمصطلح الاستشراق عدة أمور يعتمد بعضها على بعض، وتبدو - في رأيي - مترابطة. وأما أيسر التعريفات المقبولة للاستشراق فهو أنّه مبحث أكاديمي، بل إنّ هذا المفهوم لا يزال مستخدما في عدد من المؤسسات الأكاديمية ، فالمستشرق كل من يعمل بالتدريس أو الكتابة أو إجراء البحوث في موضوعات خاصة بالشرق، سواء كانَ ذَلكَ في مجال الأنثروپولوچيا أي علم الإنسان، أو علم الاجتماع، أو التاريخ، أو فقه اللغة، وسواء كانَ ذَلكَ يتصل بجوانب الشرق العامة أو الخاصة، والاستشراق إذن وصف لهذا العمل. ومن الصحيح أن الاستشراق مصطلح لم يعد يتمتع بالحظوة القديمة, فالمتخصصون يفضلون استخدام مصطلح الدراسات الشرقية أو مصطلح دراسات المناطق، لسببين، السبب الأول هو أنّه يتّسم بقدر أكبر مما ينبغي من

الغموض والتعب، والثاني هو أن من ظلال معانيه الإيحاء بالاستعلاء الذي كانَ المديرون الاجانب يتسمون به في عهد الاستعمار الأوروبي في القرن التاسع عشر ومطلع القرن العشرين. ومع ذَلكَ فما زالت الكتب تكتب وما زالت المؤتمرات تعقد حول " الشرق" باعتباره الموضوع الرئيسي، وهي التي

تُقيم حججها على ما قاله المستشرقون القدماء أو المحدثون باعتبارهم موضع الثقة. ومعنى هذا أن الاستشراق، حتّى ولو لمّ يكتب لهُ البقاء بالصورة القديمة، لا يزال حياً في الحياة الأكاديمية من خلال ما أرساه من مذاهب وقضايا فكرية بشأن "الشرق" و "الشرقي".

ولكن للاستشراق معنى أعم وأشمل، يتصل بهذه التقاليد الأكاديمية، وهي التي يرصد هذا الكتاب، إلى حد ما، أقدارها وهجراتها وتخصصاتها وأحوال بثها، فالاستشراق أسلوب تفكير يقوم على التمييز الوجودي والمعرفي بين ما يُسمّى "الشرق"، وبين ما يُسمّى (في معظم الأحيان) ‘"الغرب". وهكذا فإن عدداً بالغ الكثرة من الكتاب - من بينهم شعراء، وروائيون، وفلاسفة، وأصحاب نظريات سياسية، واقتصاديون، ومديرون إمبرياليون - قد قبلوا التمييز الأساسي بين الشرق والغرب باعتباره نقطة انطلاق لوضع نظريات مفصلة، وإنشاء ملاحم، وكتابة روايات، وأوصاف اجتماعية ودراسات سياسية عن الشرق، وعن أهله وعاداته، وعن عقله، ومصيره، وهلم جرا. وهذا اللون من الاستشراق قد يضم أيسخولوس، مثلاً، وفكتور هوجو، ودانتي وكارل ماركس. وسوف أتناول في مرحلة لاحقة من هذه المقدمة المشكلات المنهجية التي يصادفها الباحث في مثل هذا المجال الذي يتسع لشتى التفسيرات.

والتبادل القائم بين المعنى الأكاديمي للاستشراق والمعاني التي تعتبر خيالية إلى حد ما تبادل ثابت، وقدْ بدأتْ حركة التبادل الكبيرة والمنتظمة - بل والقائمة أحياناً على نظم ثابتة - بين هذين المعنيين منذ أواخر القرن الثامن عشر. وهنا آتي إلى المعنى الثالث للاستشراق، وهو معنى يستند في تعريفه إلى عناصر تاريخية ومادية أكثر مما يستند المعنيان الآخران. فإذا اعتبرنا أواخر القرن الثامن عشر نقطة انطلاق عامة إلى حد بعيد، استطعنا أن نناقش ونحلل الاستشراق بصفته المؤسسة الجماعية للتعامل مع الشرق - والتعامل معه معناه التحدث عنه، واعتماد آراء معينة عنه، ووصفه، وتدريسه للطلاب، وتسوية الأوضاع فيه، والسيطرة عليه: وباختصار بصفة الاستشراق أسلوبا غربيا للهيمنة على الشرق، وإعادة بنائه، والتسلط عليه. وقدْ انتفعت هنا بالفكرة التي طرحها ميشيل فوكوه عن الخطاب، على نحو ما عرضها في كتابه **علم آثار المعرفة** وفي كتابه الآخر **التأديب والعقاب**، في تحديدي لمعنى الاستشراق. والحجة التي أطرحها تقول إننا ما لمّ نفحص الاستشراق باعتباره لونا من ألوان الخطاب فلن نتمكن مطلقاً من تفهم المبحث البالغ الانتظام الذي مكن الثقافة الأوروبية من تدبير أمور الشرق - بل وابتداعه - في مجالات السياسة وعلم الاجتماع، وفي المجالات العسكرية، والأيديولوجية، والعلمية، والخيالية، في الفترة التالية لعصر التنوير. ولقد بلغ من توطيد مكاناً الاستشراق أن أحداً لمّ يكن يقدم على الكتابة أو التفكير أو اتخاذ أي إجراء بصدد الشرق دون أن يأخذ في حسبانه القيود التي يفرضها الاستشراق على الفكر والعمل. وموجز القول إنّ الشرق لمّ يكن، بسبب الاستشراق، مجالاً لحرية الفكر أو العمل (ولا يزال الأمر كذلك). وليس معنى هذا أن الاستشراق هو الذي يحدد من جانب واحد ما يُمكن أن يُقال عن الشرق، ولكنه يعني أننا نواجه شبكة كاملة من المصالح التي تتدخل (وهي لذلك تشارك دائماً في أي مناسبة تتعلق بذلك الكيان الغريب الذي يُسمّى الشرق. وأما الأساليب التي يجري بها ذَلكَ فهي ما يحاول هذا الكتاب أن يعرضه ويشرحه. وهو يحاول أن يبين أيضاً كيف زادت الثقافة الأوروبية من قوتها ودعمت هويتها من خلال وضعها لذاتها في مقابل الشرق باعتبارها ذاتا بديلة أو حتّى دفينة.

ويختلف الارتباط الفرنسي البريطاني بالشرق اختلافا كما وكيفا - من الناحيتين التاريخية والثقافية - عن ارتباط أي دولة أوروبية أو أمريكية، وذلك حتّى بزغ نجم الولايات المتحدة بعد الحرب العالمية الثانية. والحديث عن الاستشراق إذن يعني الحديث أساساً عن المشروع الثقافي البريطاني والفرنسي، وإن لمّ يكن ذَلكَ مقصورا عليه، وهو مشروع ذو أبعاد متفاوتة تضم من الأصقاع ما يتفاوت تفاوت الخيال نفسه، ويشمل الهند بأكملها وبلاد الشام، ونصوص الكتاب المقدس وما ورد ذكره فيها من أراض، وتجارة التوابل، والجيوش الاستعمارية والتقاليد الجديدة التي أرساها المديرون الاستعماريون، والمناهج والمواد الدراسية، وأعدادا لا تحصى من خبراء الشرق والعاملين به ، وكراسي أساتذة " الشرق'' ، والمجموعة المنوعة والمركبة من الأفكار الخاصة بالشرق (الاستبداد الشرقي، بهاء الشرق وروعته، ونزوعه للقسوة واللذة الحسية) والكثير من الطوائف الشرقية، والفلسفات وألوان الحكمة الشرقية التي تنوعها الناس لتلائم الحياة الأوروبية - ولنا أن نسترسل في هذه القائمة حتى ما تبدو لها نهاية. وما أقوله هو إنّ الاستشراق قد نشأ نتيجة علاقة التقارب الخاص بين فرنسا وبريطانيا من ناحية، وبين الشرق من ناحية أخرى، وكان الشرق ينحصر معناه الفعلي حتّى العقود الأولى من القرن التاسع عشر في الهند والأراضي المذكورة في الكتاب المقدس. ومنذ بداية القرن التاسع عشر وحتى نهاية الحرب العالمية الثانية كانت لفرنسا وبريطانيا السيطرِة على الشرق والاستشراق، وأما منذ انتهاء هذه الحرب فأمريكا هي التي تسيطر على الشرق وتتبع في ذَلكَ المنهج الذي كانت تتبعه فرنسا وبريطانيا ذات يوم. وهذا التقارب الذي نلمح فيه قوة مثمرة إلى حد هائل، ولو تجلى فيه التفوق النسبي لقوة الغرب (بريطانيا أو فرنسا أو أمريكا) هو الذي أخرج الكَمَّ الضخم من النصوص التي أقول إنها استشراقية.

ولابد لي أن أقول فوراً إنني، على كثرة الكتب والمؤلفين الذين تناولتهم بالفحص، كانَ عليّ أن أستبعد عدداً آخر أكبر بكثير. ولكن حجتي لا تعتمد على قائمة شاملة للنصوص التي تتناول الشرق، ولا على عدد محدد بوضوح من النصوص والمؤلفين والأفكار التي تمثّل مذهب الاستشراق، بل إنني اعتمدت على بديل منهجي مختلف - عموده الفقري هو، بمعنى معين، مجموعة التعميمات التاريخية التي طرحتُها في هذه المقدمة - وأريد الآن أن أناقشها بالمزيد من التفصيل التحليلي.

(2)

كانت نقطة انطلاقي افتراض أن الشرق ليس من الحقائق القاصرة ذاتياً في الطبيعة بمعنى أنّه لا يقتصر على كونه موجوداً وحسب، مثلما لا يقتصر مفهوم الغرب على أنّه موجود وحسب، وعلينا أن نأخذ مأخذ الجد الملاحظة الثاقبة التي أبداها ڤيكو والتي تقول إنّ البشر هم الذين يصنعون تاريخهم وإن ما يستطيعون أن يعرفوه محدود بما صنعوه، وأن نطبق هذه الملاحظة على الحقائق الجغرافية، فندرك أن البشر هم الذين صنعوا ويصنعون المحليات و المناطق والقطاعات الجغرافية من أمثال الشرق والغرب فكل منهما كيان جغرافي ثقافي، ناهيك بكونه كياناً تاريخياً. وهكذا فإن الشرق، شأنه في هذا شأن الغرب نفسه، يمثّل فكرة لها تاريخ وتقاليد فكرية، وصور بلاغية، ومفردات جعلتها واقعاً لهُ حضوره الخاص في الغرب وأمام الغرب. وهكذا فإن الكيانين الجغرافيين يدعمان بعضهما البعض، كما إنهما - إلى حد ما - يعكسان صور بعضهما البعض.

ولكن قولي هذا ليس مطلقاً ولابد أن أذكر عدداً من الشروط المعقولة التي تحدد معناه، فمن الخطأ، أولاً وقبل كل شيء، أن نستنتج منه أن الشرق كانَ في جوهره فكرة أو ابتكاراً لا مقابل لهُ في دنيا الواقع. وعندما قال دزرائيلى في روايته **تانكريد** إنّ الشرق حياة عملية كانَ يعني أن الأذكياء من الشباب في

الغرب سوف يجدون أن اهتمامهم بالشرق قد تحول إلى عاطفة مشبوبة تبتلع كل ما عداها، ويجب ألاّ يفهم من كلامه أنّه يعني أن الشرق لا يمثل إلا حياة عملية للغربيين. فلقد وجدت (وتوجد) ثقافات وأمم تقع جغرافيا في الشرق، وكل منها لهُ حياة وتاريخ وعادات تتسم بواقع صلب أعظم من كل ما يُمكن أن يُقال تعبيراً عنه في الغرب، وهذا واضح، ولا تعتزم هذه الدراسة عن الاستشراق أن تضيف شيئاً يذكر إلى هذه الحقيقة، إلا الاعتراف بصدقها ضمنيا. ولكن ظاهرة الاستشراق التي أدرسها هنا ليس موضوعها مدى صدق الاستشراق في تصوير الشرق '' الحقيقي، ولكن موضوعي الرئيسي هو الاتساق الداخلي للاستشراق والأفكار التي أتى بها عن الشرق (كالقول بأن الشرق حياة عملية) بغض النظر عن أي صدق أو كذب في تصوير الشرق "الحقيقي" والذي أرمي إليه هو أن ما يقوله دزرائيلى عن الشرق يشير بصفة أساسية إلى ذَلكَ الاتساق المصطنع، أي إلى تلك الكوكبة المنتظمة من الأفكار باعتبارها العلم البارز للشرق، لا إلى مجرد وجوده، إذّا استخدمنا تعبير الشاعر والناقد والاس ستيفنز.

ومن هذه الشروط ثانيًا أنّه من المحال تفهم الأفكار والثقافات والتاريخ، أو دراستها دراسة جادة، دون دراسة القوة المحركة لها، أو بتعبير أدق دون دراسة تضاريس القوة أو السلطة فيها. فمن المخادعة الاعتقاد بأن الخيال وحده قد فرض خلق صورة الشرق، أي جعله يتخذ الصورة التي رسمها المستشرقون، أو الاعتقاد بإمكان حدوث ذَلكَ على الإطلاق. فالعلاقة بين الغرب والشرق علاقة قوة، وسيطرة، ودرجات متفاوتة من الهيمنة المركبة، ويدل عليها بدقة عنوان الكتاب الرائع الذي كتبه ك. م. پانيكار وهو آسيا والسيطرة الغربية (2). ولم يكن سبب اكتساب الشرق للصورة التي رُسم بها يقتصر على أن من رسموه اكتشفوا أنّه يُمكن أن يصبح "شرقيا بالصورة الشائعة لدى الأوروبيين العاديين في القرن التاسع عشر، ولكنه يتجاوزه إلى اكتشاف إمكان جعله كذلك أي إخضاعه لتلك الصورة الجديدة للشرق. ولا يكاد أحد يوافق على أن مقابلة الروائي الفرنسي فلوبير مع غانية مصرية هو الذي أخرج لنا نموذج المرأة الشرقية الذي امتد تأثيره واتسع نطاقه، ولكن هذه المرأة لمّ تتحدث مطلقاً عن نفسها، ولم تصوّر قطّ مشاعرها أو تعبر عن وجودها أو تاريخها، بل إنه هو الذي تحدث باسمها وصورها. وكان هو أجنبيا، يتمتع بثراء نسبي، وكان رجلاً، وهذه جميعاً حقائق تاريخية مكنته من فرض سيطرته ومنته لا من امتلاك كشك هانم جسدا فقط بل أيضاً من التحدث باسمها، وإطلاع قرائه على جوانب تمثيلها للمرأة الشرقية. والحجة التي أطرحها هنا هي أن موقع القوة الذي كانَ يحتله فلوبير إزاء كشك هانم لمّ يكن يمثل حالة فردية، بل إنه يمثل بصدق نسق القوى النسبية بين الشرق والغرب، ويمثل الخطاب الخاص بالشرق الذي نشأ بفضل موقع القوة المذكور.

ويفضي بنا هذا إلى شرط ثالث وهو أنّه من الخطأ افتراض أن هيكل الاستشراق لا يزيد عن كونه هيكلا من الأكاذيب أو الأساطير وأننا إذّا ذكرنا الحقائق لدحض هذه وتلك فسوف ينهار البناء وتذروه الرياح، وأنا أعتقد شخصيًّا أن القيمة الكبرى للاستشراق تكمن في كونه دليلاً على السيطرة الأوروبية الأمريكية على الشرق أكثر مِن كونه خطاباً صادقاً حول الشرق (وهو ما يزعمه الاستشراق في صورته الأكاديمية أو البحثية) ومع ذَلكَ فعلينا أن نحترم ونحاول أن ندرك ما يتَّسم به "خطاب الاستشراق من قوة متماسكة متلاحمة الوشائج، والروابط الوثيقة إلى أبعد حد بينه وبين المؤسسات السياسية والاقتصادية الاجتماعية التي تمنحه القوة، وقدرته الفائقة على الاستمرار. وعلى كل حال، فإن أي مذهب فكري يستطيع الصمود دون تغيير، واستمرار التمتع بمنزلة العلم الذي يتعلمه الناس في المعاهد التعليمية والكتب والمؤتمرات والجامعات ومعاهد تخريج العاملين بوزارة الخارجية) منذ عصر إرنست رينان، في فرنسا، في أواخر الأربعينيات من القرن التاسع عشر حتّى الوقت الحاضر في الولايات المتحدة، لابد أن يكون أقوى من

مجموعة من الأكاذيب وحسب. وليس الاستشراق إذن خيالًا أوروبيا مُتَوهَّمًا عن الشرق، بل إنه كيان لهُ وجوده النظري والعملي، وقدْ أنشأه من أنشأه، واستثمرت فيه استثمارات مادية كبيرة على مرّ أجيال عديدة. وقدْ أدى استمرار الاستثمار إلى أن أصبح الاستشراق، باعتباره مذهبا معرفيًا عن الشرق، شبكة مقبولة تسمح منافذها بتسريب صورة الشرق إلى وعي الغربيين، مثلما أدى تكاثر ذَلكَ الاستمرار نفسه، بل وتحوله إلى مصدر حقيقي للإنتاج والكسب، إلى تكاثر الأقوال والأفكار التي تتسرب من الاستشراق إلى الثقافة العامة.

وقدْ وضع جرامشي التمييز التحليلي المفيد بين المجتمع المدني والمجتمع السياسي، فالأول يعني الهيئات الطوعية (أو قل العقلانية والبريئة من القسر على أقل تقدير) مثل المدارس، والعائلات والنقابات، والثاني يعني مؤسسات الدولة (الجيش والشرطة والبيروقراطية المركزية) والتي تتولى السيطرة المباشرة بين أبناء الشعب. وسوف تجد أن الثقافة حية عاملة داخل المجتمع المدني، حيث لا يتحقق تأثير الأفكار والمؤسسات والأشخاص الآخرين من خلال السيطرة بل من خلال الرضى وفق تعبير جرامشي. وهكذا فإننا نرى في أي مجتمع غير شمولي أن أشكالا ثقافية معينة تتغلب على غيرها، مثلما نرى أن أفكارا معينة تتمتع بنفوذ أكبر من غيرها، وقدْ أطلق جرامشي على شكل هذه الزعامة الثقافية لفظ **الهيمنة**، وهو مفهوم لا غنى لنا عنه في إدراك حقيقة الحياة الثقافية في البلدان الصناعية في الغرب. ولقد كانت الهيمنة، أو قل النتيجة العملية المترتبة على الهيمنة الثقافية، هي التي كتبت للاستشراق استمراره وقوته اللذين يدور حولهما حديثي حتّى الآن. وغالبًا ما يقترب الاستشراق مما يسميه دنيس هاي فكرة أوروبا [3] ويعنى بها الفكرة الجماعية التي تحدد هويتنا "نحن" الأوروبيين وتفرق بينها وبين جميع الآخرين غير الأوروبيين بل إننا نستطيع أن نقول إنّ العنصر الرئيسي في الثقافة الأوروبية هو على وجه الدقة الذي جعل تلك الثقافة مهيمنة داخل أوروبا وخارجها، أي فكرة الهوية الأوروبية باعتبارها هوية تتفوق على جميع الشعوب والثقافات غير الأوروبية. هذا إلى جانب هيمنة الأفكار الأوروبية عن الشرق، وهي التي تكرر القول بالتفوق الأوروبي على التخلف الشرقي، وهو القول الذي عادة ما يتجاهل إمكان وجود مفكر يتمتع بدرجة أكبر من الاستقلال أو التشكك وقدْ تكون لهُ آراؤه المختلفة في هذا الأمر.

ويعتمد الاستشراق في وضع استراتيجيته، بأسلوب يتّسم بالاتساق، على هذا التفوق المرن في **الأوضاع**، ومعناه وضع الغربي في سلسلة كاملة من العلاقات التي يُمكن أن تنشأ مع الشرق بحيث تكون لهُ اليد العليا في كل علاقة منها. ولماذا لا يكون الأمر كذلك، خصوصا في الفترة التي بزغ فيها نجم أوروبا بزوغا فذا منذ أواخر عصر النهضة إلى الوقت الحاضر؟ لقد حضر العلماء أو الباحثون أو المبشرون أو التجار أو الجنود إلى الشرق، أو فكروا في أمر الشرق، لأنهم كانوا يستطيعون الحضور إلى الشرق، أو التفكير في الشرق، دون مقاومة تذكر من جانب الشرق. ففي الإطار العام لاكتساب المعرفة بالشرق، وتحت مظلة الهيمنة الغربية على الشرق في الفترة التي بدأتْ في أواخر القرن الثامن عشر، نشأت صورة مركبة للشرق، وأصبحت ملائمة للدراسة في المعاهد العليا، وللعرض في المتاحف، ولإعادة الصوغ في وزارة المستعمرات، وللاستشهاد بها نظريًا في الأطروحات الخاصة بعلم الإنسان (الأنثروبولوچيا) وعلم الأحياء (البيولوجيا) وعلم اللغة، ودراسات الأعراق والدراسات التاريخية عن الجنس البشري والكون، إلى جانب الاستشهاد بنماذج منها في النظريات الاقتصادية والاجتماعية للتنمية والثورة والشخصية الثقافية، وسمات الفرد الوطنية والدينية. أضف إلى ذَلكَ أن الفحص الإبداعي للموضوعات الشرقية كانَ يستند بصورة شبه كلية إلى وعي غربي سائد، وهو الوعي الذي أفرز تلك الصورة المركزية للشرق التي لمْ يطعن فيها أحد، وكان ذَلكَ أولاً وفق أفكار عامة تحدد من هو الشرقي أو ما هو الشرقي، وبعد ذَلكَ وفق منطق تفصيلي لا

يخضع فحسب لحقائق الواقع الفعلي بل تمليه شتى الرغبات وضروب القمع والاستثمار والتوقعات. فإذا كنا نستطيع الإشارة إلى بعض الأعمال الاستشراقية العظيمة القائمة على البحوث الأصيلة، مثل المنتخبات العربية التي وضعها سلڤستردي ساسي، أو كتاب وصف أخلاق المصريين المحدثين وعاداتهم الذي كتبه إدوارد وليم لين، فعلينا أيضاً أن نذكر أن الأفكار العنصرية لدى رينان وجوبينو قد أملتها نفس النزعة، مثل عدد كبير من الروايات الإباحية التي كتبت في العصر الڤيكتوري أي في الفترة 1837 - 1901 (انظرْ التحليل الذي يقدمه ستيڤنز ماركوس لما يسميه " التركي الشهواني") (4).

ومع ذَلكَ فعلينا أن نطرح على أنفسنا مرارًا هذا السؤال: أي الأمرين أهم في الاستشراق؟ الأمر الأول هو مجموعة الأفكار العامة التي تتجاهل كمية المادة العلمية المتاحة - ومن ذا الذي ينكر أن هذه المادة تتخللها أفكار التفوق الأوروبي، وشتى ألوان العنصرية، والإمبريالية ، وأشباه ذَلكَ، وكذلك الأفكار المتصلبة عن ''الشرقي بصفته لونًا من ألوان التجريد المثالي الذي لا يتغير - والأمر الثاني هو الأعمال البالغة التنوع والتي كتبها عدد لا يكاد يحصى من المؤلفين المتميزين الذين نستطيع أن نعتبرهم نماذج فردية للمؤلفين الذين تناولوا الشرق، والواقع، من زاوية معينة، أن البديلين، العام منهما والخاص، يمثلان منظورين للمادة نفسها، ففي كلتا الحالتين علينا أن نتناول الرواد في هذا المجال مثل وليم جونز، المستشرق البريطاني ابن القرن الثامن عشر، وكبار الفنانين مثل نيرڤال ، الشاعر الفرنسي ابن القرن التاسع عشر ، ومعاصره فلوبير ، الروائي الفرنسي. ولماذا يتعذَّر استعمال المنظورين معاً، أو أحدهما بعد الآخر؟ أفلا يتجلى خطر تشويه الحقيقة (من نوع ذَلكَ التشويه نفسه الذي اتسمت به مذاهب الاستشراق الأكاديمية على الدوام) إذَّا التزمنا بصورة منتظمة بمستوى في الحديث أشد تعميما أو تخصيصا مما ينبغي؟

تنحصر مخاوفي في أمرين: التشويه وعدم الدقة، أو بالأحرى ذَلكَ اللون من عدم الدقة الذي يُنتج عن التعميم القائم على الجمود المذهبي المبالغ فيه، أو عن التركيز على حالات فردية استناداً إلى المنطق الوضعي وحده. ولقد حاولت ، عندَ محاولة التصدي لهذه المشكلة، أن أتناول ثلاثة جوانب من واقعي الشخصي المعاصر، وهي الجوانب التي ظهر لي أنها تمثّل المخرج من الصعوبات الخاصة بالمنهج وبالمنظور، وهي التي أناقشها هنا، وهي صعوبات قد ترغم المرء أولاً على كتابة موضوع جدلي فظ يتَّسم بمستوى من التعميم المفرط وغير المقبول، بحيث يصبح بذل الجهد فيه غير مجد، وقدْ ترغمه ثانيًا على كتابة سلسلة من التحليلات التفصيلية والفردية المبالغ في خصوصيتها إلى الحد الذي يعمي عينيه تماماً عن الخطوط العامة التي تسير فيها القوى المحركة في هذا المجال، وهي التي تمنحه قوته الخاصة. كيف نستطيع إذن إدراك الصفات الفردية والتوفيق بينها وبين السياق الفكري العام المهيمن، وهو أبعد ما يكون عن السلبية أو الاستبداد وحسب؟

(3)

أشرت إلى ثلاثة من جوانب واقعي الشخصي، ولابد لي من شرحها ومناقشتها مناقشة موجزة حتّى يتضح للقارئ كيف اهتديت إلى هذا المنهج المحدد في البحث والكتابة.

1- التميز بين المعرفة البحتة والمعرفة السياسية:

من أيسر اليسير القول بأن معرفة الشاعرين شيكسبير أو وردزورث معرفة غير سياسية، وأن معرفة الصين المعاصرة أو الاتحاد السوفييتي معرفة سياسية. والصفة الرسمية والمهنية التي يتصف بها عملي هي صفة " دارس العلوم الإنسانية "، وهو لقب يعني أن العلوم الإنسانية في مجال تخصصي ومن ثمّ ينفي

وجود أي طابع سياسي لعملي في هذا المجال، وبطبيعة الحال فإني أستعمل هنا جميع هذه العناوين والمصطلحات دون الإيحاء بأي ظلال معان لها، ولكني أعتقد أن عامة الناس يؤمنون بصحة ما أشرت إليه. ومن أسباب القول بأن دارس العلوم الإنسانية الذي يكتب عن الشاعر وردزورث أو أن محرر المجلة الأدبية المتخصص في الشاعر كيتس، لا شأن لهُ بالسياسة هو أن ما يفعله ليس لهُ تأثير سياسي مباشر في الواقع بالمعنى المعتاد لهذا التعبير. وأما الباحث المتخصص في الاقتصاد السوفييتي فإنه يعمل في مجال مشحون إلى أقصى درجة، والحكومة تبدي اهتمامًا كبيراً به، كما إنّ ما ينتهي إليه من دراسات أو مُقترحات قد يستعملها راسمو السياسات، ومسئولو الحكومة، والاقتصاديون العاملون بالمؤسسات، وخبراء الاستخبارات. ولنا أن نوسع من نطاق التمييز بين " دارسي العلوم الإنسانية " وغيرهم ممن تترتب على عملهم سياسات معينة، أو ممن يتَّسم عملهم بأهميته السياسية، إذًا قلنا إنّ اللون الأيديولوجي للفئة الأولى ذو أهمية عارضة للسياسة (وإن كانَ من الممكن أن يكون بالغ الأهمية لزملائهم العاملين في المجال نفسه، وقدْ يعترض البعض على توجه ستاليني أو فاشي أو مذهب ليبرالي بالغ التحرر عندَ أحدهم) وإن أيديولوجية الفئة الثانية مبثوثة بصورة مباشرة في نسيج المادة التي تدرسها - بل إنّ العلوم السياسية وعلم الاقتصاد وعلم الاجتماع في الدراسات الأكاديمية الحديثة علوم أيديولوجية - ومن هنا كانَ التسليم بأن دراساتهم دراسات "سياسية " .

ومع ذَلكَ فإن الشرط الحاسم الذي تصطدم به معظم ألوان المعرفة المنتجة في الغرب المعاصر (وأنا أتحدث هنا بصفة أساسية عن الولايات المتحدة) هو أن تكون منزهة عن السياسة، بمعنى أن تكون علمية أكاديمية محايدة، تعلو على مستوى المعتقدات المذهبية الحزبية أو ضيقة الأفق. وقدْ يكون من المحال على المرء أن يطعن في هذا الطموح من الناحية النظرية، ولكننا نرى عندَ التطبيق أن الواقع الفعلي يثير مشكلات كبرى، إذ لمّ يهتد أحد قطّ إلى وسيلة تمكن الباحث من عزل نفسه عن ظروف الحياة من حوله، أو من المشاركة (واعيًا أو دون وعي) في طبقة من الطبقات، أو مجموعة من المعتقدات، أو من الانشغال بمركز اجتماعي أو حتّى من مجرد ممارسة حياته باعتباره عضواً في مجتمع معين. ولا تتوقف هذه الاعتبارات عن التأثير فيما يفعله في مهنته، حتّى ولو كانت بحوثه ونتائجها تحاول، بطبيعة الحال، أن تصل إلى التحرر النسبي من العوائق النفسية ومن القيود التي يفرضها واقع الحياة اليومية الذي لا يرحم. ولا شك في وجود معرفة أقل انحيازًا، لا أكثر انحيازًا، من الفرد الذي ينتجها (وهو الذي يتعثر في شراك ظروف الحياة التي تشتت انتباهه)، ولكن هذا لا يعني أن هذه المعرفة معرفة غير سياسية بصورة تلقائية.

والتساؤل عما إذًا كانت مناقشة الآداب أو فقه اللغات القديمة تحمل دلالة سياسية أو تضم في تضاعيفها دلالة سياسية مباشرة تساؤل عريض واسع النطاق حاولت معالجته ببعض التفصيل في كتاب آخر (5) أمّا ما يهمني أن أبينه الآن فهو كيف يؤدى الاتفاق الليبرالي العام في الآراء على أن المعرفة الحقيقية معرفة غير سياسية في جوهرها (أو كيف يؤدى العكس، أي القول بأن المعرفة السياسية السافرة معرفة "غير حقيقية") إلى تعتيم الظروف السياسية البالغة التنظيم التي أنتجت في ظلها هذه المعرفة، مهما يكن ذَلكَ التنظيم خفيًا. وقدْ يستعصي ذَلكَ على الفهم اليوم بسبب إطلاق صفة " السياسي" للحط من قيمة أي عمل تجاسر صاحبه على انتهاك أصول التظاهر بالموضوعية "فوق السياسية"، ولنا أن نبدأ بالقول، أولاً، بأن المجتمع المدني يعترف بوجود درجات للأهمية السياسية في شتى مجالات المعرفة. ومصدر الأهمية السياسية التي يحظى بها مجال من المجالات يتمثل، إلى حد ما، في إمكان ترجمته ترجمة مباشرة إلى لغة الاقتصاد، ولكن الأهمية السياسية ترجع، بدرجة أكبر، إلى مدى اقتراب ذَلكَ المجال من المصادر المؤكدة للسلطة في المجتمع السياسي. وهكذا فمن المحتمل أن تقوم وزارة الدفاع الأمريكية بتكليف البعض بإجراء

دراسة اقتصادية لإمكانيات الطاقة الطويلة الأجل في الاتحاد السوفييتي، وآثارها بالنسبة لقدرته العسكرية، ومن ثمّ تكتسب هذه الدراسة لونا من المكانة السياسية التي من المحال أن تحظى بها دراسة عن القصص الأولى التي كتبها تولستوي، الروائي الروسي ابن القرن التاسع عشر، وقدْ تكون إحدى المؤسسات قد ساهمت في تمويل الدراسة الأخيرة. ومع ذَلكَ فإن كلتا الدراستين تنتميان إلى ما يعترف المجتمع المدني بأنه مجال مماثل، أي الدراسات الروسية، حتّى ولو كانَ أحد العملين قد أنجزه باحث اقتصادي من المحافظين المتشددين، والآخر قد قام به مؤرخ أدبي راديكالي الميول. والذي أرمي إليه هنا هو أن '' روسيا باعتبارها موضوعا عاماً تتمتع بأولوية سياسية تجعلها تتجاوز التمييز الدقيق بين التخصصات المختلفة، مثل "علم الاقتصاد" و "التاريخ الأدبي"، لأن المجتمع السياسي بالمعنى الذي وضعه جرامشي يمتد تأثيره إلى مجالات أخرى في المجتمع المدني مثل الحياة الأكاديمية ويجعلها تتشبع بدلالات ذات أهمية مباشرة لهُ.

لا أريد أن أواصل إقامة هذه الحجة على أسس نظرية عامة، إذ يبدو لي أنني أستطيع إثبات قيمتها ومصداقيتها إذًا استشهدت بأمثلة محددة، ولأسلك مثلاً الطريق الذي سلكه نعوم تشومسكي في دراسته للرابطة الفعالة بين حرب فيتنام وفكرة البحث العلمي الموضوعي على النحو الذي طبقت به في تغطية البحوث العسكرية التي ترعاها الدولة) (6). ولما كانت بريطانيا وفرنسا - والولايات المتحدة أخيراً - دولا إمبريالية، فإن مجتمعاتها السياسية تبث في مجتمعاتها المدنية إحساسا بالعجلة أو بأن ثمّ مسألة ملحاً، كأنما هو تشريب سياسي مباشر، إنّ صح هذا التعبير، حيثما وكلما كانَ الأمر يتعلق بمصالحها الإمبريالية في الخارج. وأشك في وجود أي خلاف، مثلاً، حول القول بأن الإنجليزي الموجود في الهند أو في مصر في أواخر القرن التاسع عشر كانَ اهتمامه بهذين البلدين لا يبتعد قطّ عن صورتهما في ذهنه باعتبارهما من المستعمرات البريطانية. وقدْ يبدو القول بهذا مختلفا كل الاختلاف عن القول بأن جميع المعارف الأكاديمية عن الهند ومصر تحمل صبغة ما، أو طابعًا ما، أو قل انتهاكًا ما من جانب هذه الحقيقة السياسية الجسيمة، ومع ذَلكَ فإن هذا هو الذي أقول به في هذه الدراسة عن الاستشراق. فإذا كانَ صحيحاً أنّه من المحال أن نتجاهل أو ننكر تأثر من يُنتج أية معرفة في مجال العلوم الإنسانية بظروفه الخاصة باعتباره ذاتا بشرية، فلابد أن يكون صحيحاً كذلك أنّه من المحال إنكار تأثر الدارس الأوروبي أو الأمريكي للشرق بالظروف الرئيسية لواقعة الراهن: أي إنه يتصدى للشرق باعتباره أوروبيًا أو أمريكيًا أو لا، وباعتباره فردًا ثانيًا. وكونه أوروبيًا أو أمريكيًا في مثل هذا الموقف لا يُمكن أن يكون حقيقة خامدة، إذ كانت هذه الحقيقة تعني ولا تزال أنّه على وعيٍ ما، مهما يكن هذا الوعي غائما، بأنه ينتمي إلى دولة ذات مصالح محددة في الشرق، والأهم من ذَلكَ أنّه ينتمي إلى بقعة من بقاع الأرض ذات تاريخ محدد في العلاقة بالشرق يكاد يرجع إلى زمن الشاعر هوميروس نفسه، قبل الميلاد. ولكن الصياغة الحالية لتلك الأحوال السياسية صياغة غير محددة وتتسم بالتعميم الشديد الذي يسلبها القدرة على إثارة الاهتمام، وقدْ يوافق عليها أي فرد دون أن يوافق أيضاً وبالضرورة على أنها كانت بالغة الأهمية، مثلاً، للروائي فلوبير عندما كتب **سلامبو** أو للكاتب هـ. أ. ر. جيب عندما كتب **الاتجاهات الحديثة في الإسلام**. فالمشكلة أن الحقيقة الكبرى المهيمنة، بالصورة التي وصفتها بها، تفصلها مسافة شاسعة عن تفاصيل الحياة اليومية التي تتحكم في النظام الدقيق للرواية أو للكتاب العلمي أثناء كتابته. لكننا إذًا استبعدنا من البداية الفكرة التي تقول إنّ الحقائق الكبرى مثل السيطرة الإمبريالية يُمكن تطبيقها بصورة آلية وحتمية على المسائل المعقدة مثل الثقافة والأفكار، فسوف نبدأ الاقتراب من لوّن طريف من ألوان الدراسة. والفكرة التي أطرحها هي أن الاهتمام الأوروبي، ثمّ الاهتمام الأمريكي، بالشرق كانَ اهتمامًا سياسيًا وفق بعض الروايات التاريخية الواضحة لهُ التي سبق لي إيضاحها، ولكن الثقافة هي التي أوجدت ذَلكَ الاهتمام، وجعلت تمارس تأثيرها جنبا إلى جنب مع الدوافع

العقلانية الأخرى، من سياسية واقتصادية وعسكرية، حتّى جعلت الشرق يتخذ صورة المكان المتنوع السمات والمعقد، وهي الصورة التي كانَ يبدو عليها بكل وضوح في المجال الذي أدعوه الاستشراق.

وهكذا فليس الاستشراق مجرد موضوع أو مجال سياسي يتجلى بصورة سلبية في الثقافة أو البحث العلمي أو المؤسسات؛ وليس أيضاً مجموعة كبيرة غير مترابطة من النصوص المكتوبة عن الشرق؛ بل وليس تمثيلا وتعبيرا عن مؤامرة إمبريالية غربية دنيئة تهدف إلى إخضاع العالم "الشرقي". لا بل إنه الوعي الجغرافي السياسي المبثوث في النصوص العلمية والاقتصادية والاجتماعية والتاريخية واللغوية؛ وهو تطوير تفصيلي ليس فقط للتمييز الجغرافي الأساسي الذي يقول إنّ العالم ينقسم إلى نصفين غير متكافئين هما الشرق والغرب بل أيضاً لسلسلة كاملة من "المصالح" التي يستعين في تحقيقها والحفاظ عليها بشتى الوسائل مثل نتائج البحوث العلمية، وإعادة البناء اللغوي القديم، والتحليل النفسي، ووصف ظواهر الطبيعة والمجتمعات ؛ وهو في ذاته إرادة معينة أو نية معينة، أي إنه ليس مجرد تعبير عن الإرادة والنية، لتفهم ما يبدو بوضوح عالماً مختلفا (أو عالمًا بديلاً وجديدًا) وللسيطرة عليه في بعض الأحيان والتلاعب به وضمه إليه؛ وهو ، قبل كل شيء، خطاب لا يرتبط مطلقاً بعلاقة مباشرة بالسلطة السياسية السافرة و موازية لها، بل إنّ ذَلكَ الخطاب يأتي إلى الوجود ويحيا في إطار التبادل المتقلب مع شتى أنواع السلطة، فيتشكل إلى حد كبير من خلال مبادلاته مع السلطة السياسية (مثل المؤسسات الاستعمارية أو الإمبريالية) والسلطة الفكرية (مثل العلوم السائدة كاللغويات المقارنة أو التشريح، أو أي من العلوم السياسية الحديثة) والسلطة الثقافية (مثل المناهج ’الصحيحة‘ والمعتمدة للذوق والنصوص والقيم والسلطة الأخلاقية (مثل الأفكار الخاصة بما نفعله ‘‘"نحن" ولا يستطيعون "هم" أن يفعلوه أو يفهموه مثلنا "نحن") والواقع أن حجتي الحقيقية هي أن الاستشراق بعد مهم من أبعاد ثقافتنا السياسية الفكرية الحديثة ، أي إنه لا يقتصر على تمثيل صورة هذا البعد، وبهذه الصفة نرى أنّه يتصل بعالمنا ‘‘نحن أكثر مما يتصل بالشرق.

ولما كانَ الاستشراق حقيقة ثقافية وسياسية فإنه ليس مجرد مادة تشغل مكانًا ما في الأرشيف، فالعكس هو الصحيح، وأعتقد أنّه يمكننا إثبات أن الأفكار أو الأقوال أو الأفعال الخاصة بالشرق تتبع مسارات متميزة واضحة نستطيع إدراكها فكريا (بل وتقع أحياناً داخل هذه المسارات). ونستطيع أن نرى هنا أيضاً الدور الكبير الذي يقوم به التمييز بين المعاني والتفاصيل الدقيقة، على نحو ما يتبدى في الموازنة بين ضغوط البنية الفوقية، وهي ضغوط عامة، وبين تفاصيل التأليف أو الحقائق النصية. وأعتقد أن معظم الباحثين في العلوم الإنسانية مقتنعون كل الاقتناع بأن كُل نص يوجد في سياق معين، وبأن التناصَّ حقيقة قائمة، وبأن ضغوط الأعراف، والأسلاف والأساليب البلاغية تحد مما أطلق عليه ڤالتر بنيامين تعبير "إرهاق المبدع بأثقال أكبر من طاقته باسم... مبدأ الإبداع" وهو الذي يعني الاعتقاد بأن الشاعر قد أخرج عمله وحده وبنفسه ومن ذهنه الخالص (7). ونلمح مع ذَلكَ معارضة من جانب من لا يقبلون التسليم بأن القيود السياسية والمؤسسية والأيديولوجية تحدث التأثير نفسه في المؤلف الفرد. ودارس العلوم الإنسانية يعتقد أن أي مفسر لروايات بلزاك، الفرنسي ابن القرن التاسع عشر، سوف يجد طرافة في حقيقة تأثر الكاتب، عندما كتب الكوميديا الإنسانية، بالصراع بين چيفروا سانت هيلير وبين كوڤيير، ولكنه قد يشعر بأن لونا من الضغوط المماثلة، وهو ضغط الملكية الرجعية، بل المغرقة في الرجعية، يحط - بصورة غامضة - من " العبقرية الأدبية للكاتب ويجعله أقل استحقاقا للدراسة الجادة. وعلى غرار ذَلكَ - وعلى نحو ما يحاول هاري براكن إيضاحه دون كلل أو ملل - نرى الفلاسفة يجرون مناقشاتهم للفيلسوف لوك، ابن القرن السابع عشر، وهيوم، ابن القرن الثامن عشر، وللمذهب الإمبيريقي أي التجريبي دون أن يأخذوا في اعتبارهم على الإطلاق وجود رابطة سافرة في كتابات هؤلاء الكتاب الكلاسيكيين بين مذاهبهم "الفلسفية" والنظرية

العنصرية، وتبريرات ممارسة الرق، أو حجج الدفاع عن الاستغلال الاستعماري (8). وليست هذه سوى بعض السبل الشائعة التي تسلكها الدراسات البحثية المعاصرة للحفاظ على نقائها.

وربما يكون من الصحيح أن معظم محاولات إهانة الثقافة بالزج بها في حلبة السياسة كانت من قبيل التمرد الفظ والخروج عن المألوف دون تروٍّ، وربما يكون التفسير الاجتماعي للأدب في مجالي الخاص قد عجز عن مسايرة التقدم التقني الهائل في التحليل النصي التفصيلي. ولكنه لابد من مواجهة الحقيقة، وهي أن القائمين بالدراسات الأدبية بصفة عامة وأصحاب النظريات الماركسية من الأمريكيين بصفة خاصة، قد تحاشوا إلى الآن بذل الجهد اللازم لسد الفجوة جدًّيا بين مستوى البناء الفوقي ومستوى القاعدة في البحوث النَّصية التاريخية؛ بل إني ذهبت في مناسبة أخرى إلى القول بأن المؤسسة الأدبية الثقافية بصفة عامة قد أعلنت أن الدراسة الجادة للإمپريالية والثقافة منطقة محظورة (9) ، إذ إنّ الاستشراق يدفعنا إلى المواجهة المباشرة مع هذه المسألة - أي إدراك أن الإمپريالية السياسية تحكم مجالاً كاملًا من الدراسات والإبداع والمؤسسات البحثية - وبحيث يصبح تجنبها حالاً من الناحيتين الفكرية والتاريخية . ومع ذَلكَ فإن آلية الهروب تظل قائمة على الدوام، وهي القول بأن الباحث الأدبي والفيلسوف، على سبيل المثال، قد تلقيا تعليمهما في الأدب والفلسفة على الترتيب، لا في السياسة والتحليل الأيديولوجي. وهكذا، وبتعبير آخر، تستطيع حجة المتخصص أن تحقق نجاحًا فعليًا في الحيلولة دون إتاحة المنظور الأشمل، وهو في رأيي أشد خطراً من الناحية الفكرية.

ويبدو لي هنا وجود إجابة بسيطة تتكون من قسمين، على الأقل فيما يتعلق بدراسة الإمپريالية والثقافة (أو الاستشراق)، ففي المقام الأول نرى أن كل كاتب تقريباً من كتاب القرن التاسع عشر (شأنهم في ذَلكَ شأن من سبقوهم) كانَ على وعي فذ بحقيقة الامبراطورية، وهذا موضوع لمّ يحظ حتّى الآن بالدراسة الجيدة، لكنّ المتخصص الحديث في العصر الڤيكتوري لن يلبث أن يعترف بأن أبطال الثقافة الليبرالية مثل جون ستيوارت مِلْ، الفيلسوف، وماثيو أرنولد، الشاعر والناقد، وتوماس كارلايل، الأديب والمفكر، وفرانسيس نيومان، المصلح الديني، وتوماس ماكولي، المؤرخ، و جون رسكين، الناقد الفني، وجورج إليوت، الروائية، بل وتشارلز ديكنز نفسه، الروائي، كانت لهم آراؤهم المحددة بشأن الامتياز العنصري والإمبريالية ، ومن اليسير إدراك تأثيرهما في كتاباتهم. وهكذا فلابد أن يتصدى المتخصص نفسه للحقيقة التي أوضحها ملْ، مثلاً، في دراساته عن الحرية وعن الحكومة النيابية وهي قوله إنّ آراءه لا تصلح للتطبيق في الهند (فلقد كانَ هو نفسه موظفًا في وزارة الشئون الهندية فترة طويلة من حياته) لأن الهنود كانوا أدنى حضاريا وإن لمّ يكونوا أدني عنصريا. ونستطيع أن نعثر على هذه المفارقة نفسها في كتابات كارل ماركس، على نحو ما أحاول إثباته في هذا الكتاب. ونحن نرى ثانيًا أن الاعتقاد بأن السياسة، في صورة الإمبريالية، تؤثر في إنتاج الأدب والدراسة الأدبية والنظرية الاجتماعية وكتابة التاريخ لا يعني أن ذَلكَ يحط من قدر الثقافة أو يهينها. فالعكس هو الصحيح، وكل ما أرمي إليه هو القول بأننا سوف يزداد تفهمنا لظاهرة استمرار ودوام مذاهب الهيمنة التي تتشبع بها النفوس، مثل الثقافة، عندما ندرك أن القيود الداخلية التي تفرضها على الكتاب والمفكرين كانت مثمرة ولم تكن في ذاتها تعوقهم عن الإنتاج. وهذه هي الفكرة التي حاول إيضاحها كل من جرامشي، المفكر الإيطالي، وفوكوه، الفيلسوف الفرنسي، ورايموند ويليامز، المفكر البريطاني، وإن اختلفت سبل إيضاح كل منهم. والواقع أن قراءة صفحة أو صفحتين عن وسائل الانتفاع بالإمبراطورية في كتاب الثورة الطويلة الذي وضعه ويليامز تفصح لنا عن الثراء الثقافي للقرن التاسع عشر أكثر مما تفصح عنه مجلدات كثيرة من التحليلات النصية الحكمة (10).

ومن ثمّ فإنني أدرس الاستشراق باعتباره صورة للتبادل أي التفاعل الدينامي بين المؤلفين الأفراد والمشاغل السياسية الكبرى التي شكلتها الإمبراطوريات العظمى الثلاث البريطانية والفرنسية والأمريكية - وهي التي نبتت في تربتها الفكرية والإبداعية كتاباتهم. وأما أشد ما يهمني باعتباري باحثاً فلا يكمن في الصدق السياسي الكُليّ بل في التفاصيل، مثلما نجد أن ما يهمنا في كتابات كاتب مثل إدوارد لين أو جوستاف فلوبير أو إرنست رينان لا يكمن فيما يراه هو من الصدق المطلَق لمقولة تفوق الغربيين على الشرقيين، بل في الشواهد التفصيلية التي يطوعها ويتلاعب بها بحذق شديد في المجال الفسيح الذي أتاحه لهُ إيمانه بصدق المقولة المذكورة، ويكفي لتفهم ما أقوله هنا أن نذكر أن كتاب أخلاق المصريين المحدثين وعاداتهم الذي وضعه إدوارد لين أصبح عمة كلاسيكيا باهرا، بما يسجله من دقة الملاحظات التاريخية و الأنثروبولوجية، بسبب أسلوبه، وبسبب تفاصيله الرائعة التي تتم عن ذكاء خارق، لا بسبب ما يتجلى فيه من الإحساس بالتفوق العنصري.

وهكذا فإن أنواع الأسئلة السياسية التي يطرحها الاستشراق هي: ما أنواع الطاقات الأخرى، الفكرية والجمالية والعلمية والثقافية التي شاركت في تشكيل التقاليد الإمبريالية، مثل تقاليد الاستشراق؟ كيف شارك فقه اللغة، ووضع المعاجم، والتاريخ، والبيولوجيا، والنظرية السياسية والاقتصادية، وكتابة الروايات والشعر الغنائي في خدمة رؤية الاستشراق للعالم وهي الرؤية التي تعتبر إمبريالية بصفة عامة؟ ما التغيرات والتحويرات والتشذيبات بل والثورات التي حدثت داخل الاستشراق؟ وما معنى الأصالة والاستمرار والنزعة الفردية في هذا السياق؟ وكيف ينقل الاستشراق نفسه أو يتوالد من حقبة إلى حقبة؟ وفي النهاية، كيف نعالج ظاهرة الاستشراق، وهي ظاهرة ثقافية وتاريخية، باعتبارها ضرباً من الجهد البشري المتعمد - لا من التسلسل المنطقي وغير المشروط للأحداث - وبكل تعقيدها التاريخي وتفاصيلها وأهميتها دون أن تغفل عيوننا، في الوقت نفسه، عن التحالف القائم بين العمل الثقافي، والاتجاهات السياسية، والدولة، وحقائق السيطرة المحددة؟ وما دامت الدراسة تجري في العلوم الإنسانية وتحكمها هذه الشواغل، فإن لها أن تتصدى، بروح المسئولية، للسياسة والثقافة معاً. ولكن هذا لا يعني أن مثل هذه الدراسة تضع قواعد ملزمة عن العلاقة بين المعرفة والسياسة، ولكن حجتي تقول إنّ على كل بحث في العلوم الإنسانية أن يصوغ الطابع الخاص لهذه الرابطة في غضون السياق المحدد للدراسة، وموضوعها وظروفها التاريخية.

2 - المسألة المنهجية:

بذلت في كتاب سابق قدراً كبيراً من التفكير وقدرا كبيراً من التحليل للأهمية المنهجية لإيجاد وتحديد الخطوة الأولى للعمل في العلوم الإنسانية، أو نقطة الانطلاق، أو المبدأ الذي يُهتدى به عندَ الشروع في العمل [11] ولقد كانَ من الدروس الكبرى التي تعلمتها وحاولت تقديمها للناس أنّه لا يوجد ما يُسمّى بنقطة انطلاق جاهزة أو متاحة للجميع، بل لابد من إعداد البدايات اللازمة لكل مشروع بحيث تتيح التوصل إلى ما يترتب عليها وما يتبعها. ولم أخبر واعيا صعوبة هذه المسألة في كل ما مررت به من خبرات (ولا أستطيع أن أحكم حقاً على مدى نجاحي أو فشلي في هذا) مثلما خبرت هذه الصعوبة في دراستي الحالية للاستشراق، إذ إنّ فكرة البداية، بل والابتداء نفسه يتضمن بالضرورة بذل جهد معين لوضع الحدود، ومعنى هذا اقتطاع جزءٍ من كم هائل من المادة، وفصله عنها، واعتباره يمثل البداية وأنه هو البداية كذلك. ومن أمثال هذا التحديد الافتتاحي عندَ دارسي النصوص فكرة الإشكالية التي وضعها لويس ألتوسير، الفيلسوف الفرنسي، وكان يعني بها وحدة محددة ومقدرة من أحد النصوص أو من مجموعة من النصوص، وتمثل أحد نواتج التحليل لها [12]. لكنه في حالة الاستشراق (بخلاف نصوص ماركس، وهي

التي يدرسها ألتوسير) لا تقتصر. المشكلة على صعوبة العثور على نقطة انطلاق، أو على إشكالية، ولكنها تتضمن أيضاً مشكلة تحديد النصوص والمؤلفين والفترات التي تصلح أكثر من غيرها للدراسة.

وقدْ بدا لي من الحمق أن أحاول سرد تاريخ موسوعي للاستشراق، أولاً لأنه لو كانَ المبدأ الذي أهتدي به هو "الفكرة الأوروبية عن الشرق" فلن يكون للمادة التي ألتزم بتناولها حدود، تقريباً، وثانيا لأن النموذج السردي نفسه لمّ يكن مناسبا لاهتماماتي الوصفية والسياسية ؛ وثالثًا لأن لدينا بعض الكتب الكافية في هذا الباب ، مثل كتاب ريمون شواب بالفرنسية عن النهضة الشرقية و كتاب يوهان فوك بالألمانية عن الدراسات العربية في أوروبا حتّى مستهل القرن العشرين وأخيراً كتاب دوروثي ميتليتسكي بالإنجليزية عن موضوع بلاد العرب في انجلترا في العصور الوسطى[13] وهي جميعاً أعمال موسوعية تتناول جوانب معينة من تاريخ التلاقي بين أوروبا والشرق، وكلها تحدد للناقد مهمة مختلفة، في السياق السياسي والفكري العام الذي سبق لي وضع خطوطه العامة .

ومع ذَلكَ فقد ظلت أمامي مشكلة تخفيض حجم المادة المتاحة والبالغة الضخامة إلى حجم تسهل معالجته، والأهم من ذَلكَ وضع الخطوط العريضة لما يشبه الترتيب الفكري لمجموعة النصوص المختارة لا الالتزام بالتسلسل الزمني دون خطة فكرية. ومن ثمّ كانت نقطة البداية عندي تتمثل في الخبرة البريطانية والفرنسية والأمريكية بالشرق، باعتبارها وحدة متماسكة، إلى جانب الخلفية التاريخية والفكرية التي أتاحت تكوين هذه الخبرة، وكذلك نوع وطابع هذه الخبرة. وللأسباب التي سوف أناقشها بعد قليل خفضت مجموعة المسائل المذكورة، بعد تخفيضها السابق (وإن كانت لا تزال بالغة الضخامة) وقصرتها على الخبرة الأنجلو فرنسية والأمريكية بالعرب والإسلام، وهما الموضوعان اللذان ظلا يمثلان الشرق معاً على مدى ما يقرب من ألف عام. وما إنّ فعلت ذَلكَ حتّى وجدت أنني استبعدت، فيما يبدو، جانباً كبيراً من الشرق - الهند واليابان والصين وغيرها من بلدان الشرق الأقصى - لا لأن هذه الأقاليم لمّ تكن مهمة (فلقد كانت مهمة بكل وضوح) ولكن لأننا نستطيع أن نناقش خبرة أوروبا بالشرق الأدنى، أو بالإسلام، بمعزل عن خبرتها بالشرق الأقصى. ومع ذَلكَ ففي لحظات معينة من التاريخ العام لاهتمام أوروبا بالشرق، تتعذر مناقشة مناطق معينة منه مثل مصر وسوريا وشبه الجزيرة العربية دون دراسة انشغال أوروبا وارتباطها بالمناطق القصوى أيضاً، وأهمها بلاد فارس والهند، وأشهر الحالات في هذا الصدد حالة الربط بين مصر والهند بالنسبة لبريطانيا في القرنين الثامن عشر والتاسع عشر. وعلى غرار ذَلكَ فقد شهدنا الدور الفرنسي البارز في فك رموز **زند-أڤستا** أي الكتاب المقدس للمذهب الزرادشتي باللغة الفارسية القديمة، وسطوع نجم باريس باعتبارها مركزا للدراسات السنسكريتية، أي اللغة الهندية القديمة، في العقد الأول من القرن التاسع عشر، ورأينا أن اهتمام نابليون بونابرت بالشرق كانَ مرتبطا بإدراكه للدور البريطاني في الهند، وكلها من أمور الشرق الأقصى التي أثرت تأثيرا مباشرًا في اهتمام فرنسا بالشرق الأدنى والإسلام والعرب.

وقدْ فرضت بريطانيا وفرنسا سيادتهما على منطقة شرق البحر المتوسط منذ نهاية القرن السابع عشر تقريباً، ولكن مناقشتي لهذه السيادة وهذا الاهتمام قاصرة في أمرين، (أ) فهي لا تنصف المساهمات المهمة في الاستشراق التي قدمتها ألمانيا وإيطاليا وروسيا وإسبانيا والبرتغال، (ب) وهي تقصر في تناول الحقيقة التي تقول إنّ من أهم الدوافع على دراسة الشرق في القرن الثامن عشر ثورة في دراسات الكتاب المقدس، كانَ من ورائها رواد أثاروا الاهتمام لأسباب منوعة مثل الأسقف لووث، ومثل أيخهورن، وهيردر ومايكليس . فلقد كانَ على في المقام الأول أن أحصر تركيزي حصرًا صارمًا في المادة البريطانية - الفرنسية ومن بعدها المادة الأمريكية، بعد أن بدت الى حتمية صدق القول بأن بريطانيا وفرنسا كانتا

الدولتين الرائدتين في الشرق والدراسات الشرقية، وإلى جانب ذَلكَ نجد أن هذه المواقع الرائدة قد تحققت لهما بفضل أعظم شبكتين استعماريتين في تاريخ ما قبل القرن العشرين؛ وأما الموقع الأمريكي في الشرق منذ الحرب العالمية الثانية فقد نشأ - وأعتقد أنّه اتسم بارتباك مؤكد - في المناطق التي اكتشفتها الدولتان الأوروبيتان اللتان سبقنا إليها. أضف إلى هذا أيضاً أن جودة الكتابات البريطانية والفرنسية والأمريكية عن الشرق، واتساقها وضخامة حجمها يجعلها في اعتقادي تتفوق على العمل الذي أنجزته ألمانيا وإيطاليا وروسيا وغيرها، رغم أنّه عمل بالغ الأهمية، وإن كنت أظن أيضاً أنّه من الصحيح القول بأن الخطوات الكبرى في الدراسات الشرقية قد اخذت أول ما اتخذت إما في بريطانيا أو في فرنسا، ثمّ زاد عليها وطورها الألمان. لقد كانَ سلڤستر دي ساسي، على سبيل المثال، أول مستشرق أوروبي حديث ينتمي لمؤسسة محددة، ولقد بحث الإسلام والأدب العربي وديانة الدروز، وبلاد الفرس في عصر الأسرة الساسانية، وكان إلى جانب ذَلكَ معلما لشامبوليون و فرانتس بوب، ومؤسسا لعلم اللغة المقارن في الألمانية. ولنا أن نقر بالأولوية التي يتمتع بها أيضاً وليم چونز

وإدوارد وليم لين وسطوع نجمهما بعد ذَلكَ.

وفي المقام الثاني - وهنا أجدْ الكثير الذي يعوضني عن القصور الذي ذكرته في دراستي للاستشراق - أجريت منذ عهد قريب دراسات مهمة عن دراسات الكتاب المقدس باعتبارها الخلفية التي نشأ فيها ما أسميته بالاستشراق الحديث. وأفضل هذه الدراسات وأوثقها صلة بالموضوع وإيضاحا لهُ هي الدراسة التي كتبها أ. س. شافر في كتابه الرائع "قبلاى خان وسقوط أورشليم "(14) وهي دراسة لا غنى عنها لمن يريد أن يفهم أصول الرومانسية والنشاط الفكري الذي يدعم الكثير مما نجده في شعر كولريدج وبراوننج وروايات إليوت ويعتبر عمل شافر، إلى حد ما، صورة أنقى تهتدى بالخطوط العريضة التي رسمها ريمون شواب، بإقامة الروابط بين أجزاء المادة ذات الصلة بالموضوع والموجودة في كتابات علماء الكتاب المقدس الألمان، وباستخدام هذه المادة لتقديم قراءة تتسم بالفطنة والطرافة لأعمال ثلاثة من كبار الكُتَّاب البريطانيين، ومع ذَلكَ فإن هذا الكتاب يفتقر إلى درجة من درجات اللون السياسي والأيديولوجي الذي أضفاء الكُتَّاب البريطانيون والفرنسيون، وهم مدار اهتمامي الرئيسي، على المادة الشرقية. أضف إلى ذَلكَ أنني أحاول، خلافاً لشافر، إيضاح التطورات اللاحقة في الاستشراق الأكاديمي والاستشراق الأدبي، وهي التي ترتبط بصلة ما بين الاستشراق البريطاني والفرنسي من ناحية، وبين نشأة إمبريالية استعمارية التفكير بصورة سافرة من ناحية أخرى. كما إنني أيضاً أرغب في تبيان الأسلوب الذي عادت به هذه الأمور المبكرة إلى الظهور - وكما هي تقريباً - في الاستشراق الأمريكي بعد الحرب العالمية الثانية.

ولكن لدراستي جانباً قد يكون خادعًا، إذ إنني لا أشير إلا إشارات عابرة إلى التطورات الألمانية بعد الفترة الافتتاحية التي سادها ساسي ولا أناقش تلك التطورات مناقشة مستفيضة، وكل عمل يسعي لتقديم شرح للاستشراق الأكاديمي ويكاد يغفل بعض كبار الباحثين مثل شتاينتال، ومولر، وبيكر ، وجولدتسيهر، وبروكلمان، ونولدكه - إذّا اقتصرتُ على حفنة منهم وحسب لابد من مؤاخذته، وأنا أؤاخذ نفسي دون تحفظ، وأعرب عن أسفي بصفة خاصة لأنني لمّ أخصص مساحة أكبر للحديث عن الصيت العلمي المدوي الذي اكتسبته البحوث الألمانية في نحو منتصف القرن التاسع عشر، وقدْ رأت الروائية جورج إليوت في تجاهل هذا الميت إدانة لانغلاق الباحثين البريطانيين على أنفسهم، وأرى الآن بعين خيالي الصورة التي رسمتها في رواية ميدلمارش للمستر كازوبون، وهي صورة لا تنسى، إذ يقول ابن عمه الصغير ولْ لاديسلو إنّ من أسباب عجز كازوبون عن الانتهاء من وضع دراسته "مفتاح جميع الأساطير" أنّه غير مُلم بالبحوث الألمانية . فالأمر لا يقتصر على أن كازوبون قد اختار موضوعا " دائم التغير مثل الكيمياء،

حيث تؤدي المكتشفات الجديدة المتوالية إلى تقديم وجهات نظر جديدة " بل إنه يضطلع بعمل شبيه بإثبات خطأ العلامة باراسيلساس لأنه ليس مستشرقًا، كما تعلم" (15).

ولم تخطئ إليوت في إلماحها بأن البحوث الألمانية كانت قد احتلت الصدارة الكاملة في أوروبا بحلول عام 1830 تقريباً، وهو الوقت الذي تدور فيه أحداث روايتها المذكورة. ولكنه كانَ من المحال، في أي مرحلة م مراحل البحوث الألمانية في الثلثين الأولين من القرن التاسع عشر، قيام مشاركة وثيقة بين المستشرقين وبين الاهتمام القومي المديد والطويل الأجل بالشرق، فلم يكن لألمانيا حضور في الشرق يماثل الحضور الأنجلوفرنسي في الهند وفي بلاد الشام وشمال إفريقيا. كما إنّ الشرق كانَ وجوده في ألمانيا يكاد يقتصر على البحوث العلمية أو قل إنه كانَ شرقاً كلاسيكيا، فلقد استوحاه المبدعون في الشعر الغنائي، والتهويمات الخيالية، بل وفي الروايات، لكنه لمّ يكن قطّ شرقاً فعليا بالصورة التي كانت مصر وسوريا تبدوان عليها العيون شاتوبريان، أو لين، أو لامارتين، أو بيرتون، أو دزرائيلى، أو نيرڤال. ولننظر إلى اثنين من أشهر الأعمال الألمانية التي كتبت عن الشرق، الأول كتبه جوته بعنوان ديوان الشرق والغرب، والثاني كتبه فريدريش شليجيل عن لغة الهند وحكمتها، نجد أن الأول كانَ يقوم على رحلة في نهر الراين والثاني على ساعات قضاها المؤلف في مكتبات باريس، ولهذا ما لهُ من دلالة.

وكانت ثمار بحوث الاستشراق الألمانية تتمثل في إحكام وتطوير تقنيات البحث العلمي وتطبيقها على النصوص والأساطير والأفكار واللغات التي جمعها رجال الامبراطوريتين البريطانية والفرنسية، دون مبالغة، من الشرق.

أمّا الصفة التي يشترك فيها الاستشراق الألماني مع الاستشراق الأنجلو فرنسي، ومن بعده الاستشراق الأمريكي، فهي تمتعه بضرب من السلطة الفكرية على الشرق داخل الثقافة الغربية، بمعنى أنّه كانَ الثقة والمرجع، ولابد أن تكون هذه السلطة، إلى حد كبير، الموضوع الذي تتناوله أي دراسة للاستشراق، وهي كذلك في هذه الدراسة. بل إنّ اسم الاستشراق نفسه يوحي بأسلوب جاد من أساليب الخبرة وقدْ يكون ثقيل الوطأة أيضاً، وعندما أستعمل ذَلكَ الاسم في الإشارة إلى علماء الاجتماع الأمريكيين المحدثين

(واستعمالي للاسم غريب لأنهم لا يطلقون على أنفسهم لقب المستشرقين) فإنني أريد أن ألفت الأنظار إلى أن خبراء الشرق الأوسط لا يزالون قادرين على الانتفاع بآثار الموقع الفكري الذي كانَ الاستشراق يشغله في القرن التاسع عشر في أوروبا.

لا تتسم السلطة بسمات غامضاً أو سمات طبيعية، فهي تتشكل، فيبدأ إشعاعها ونشرها، كما يستخدمها صاحبها لغاية ما، وفي إقناع غيره، كما إنها تتمتع بمكانة خاصة، فهي ترسي معايير الذوق والقيم، وهي لا تكاد تتميز عن بعض الأفكار التي ترفعها إلى منزلة الحقيقة، ولا من التقاليد والآراء والأحكام التي تُشكلها وتَبُثُّها وتُوَلدها. والأهم من هذا كلّه أن السلطة تقبل التحليل بل لابد من تحليلها. وجميع الصفات المذكورة للسلطة تنطبق على الاستشراق، ويتمثل جانب كبير مما أفعله في هذه الدراسة في وصف السلطة التاريخية في الاستشراق، وسلطة الاستشراق الشخصية.

أمّا وسائلي المنهجية الرئيسية لدراسة السلطة هنا فتنحصر في اثنتين، يُمكن أن نطلق على الأولى تعبير الموقع الاستراتيجي، وأعني به طريقة وصف موقع المؤلف في أحد النصوص إزاء المادة الشرقية التي يكتب عنها، والثانية هي التشكيل الاستراتيجي، وأعني به طريقة تحليل العلاقة فيما بين النصوص، والوسيلة التي تتمكن بها مجموعة من النصوص، أو أنماط النصوص، بل وأجناس النصوص، من اكتساب

الصلابة والكثافة والقوة المرجعية فيما بينها أولاً ثمّ في الثقافة بصفة عامة بعد ذَلكَ. وأنا لا أستعمل فكرة الاستراتيجية إلا لتحديد المشكلة التي يواجهها كل كاتب عن الشرق: كيف يحيط بالشرق، وكيف يكون مدخله إليه وكيف يحول دون انهزامه الشخصي أو اندحاره نفسيا أمام سمو الشرق الروحي، ونطاقه الشاسع، وأبعاده الرهيبة. ولابد لكل من يكتب عن الشرق أن يضع نفسه في موقع مواجهة مع الشرق، وهذا الموقع حين يترجمه الكاتب في نصه يتضمن الصوت السردي الذي يتخذه، ونمط البناء الذي يبنيه، وأنواع الصور والموضوعات والأفكار الأساسية التي تدور في ثنايا النص - وتصبح في مجموعها طرائق متعمدة لمخاطبة القارئ، واحتواء الشرق، ثمّ تمثيله في نهاية الأمر أو التحدث باسمه. ولكن أيا من هذا لا يحدث في فراغ، فكل كاتب عن الشرق (ويصدق هذا على الجميع، حتّى على هوميروس) يتخذ لنفسه ' سابقة شرقية أي معرفة سابقة بالشرق من لوّن ما، يرجع إليها ويعتمد عليها. أضف إلى ذَلكَ أن كل عمل يتناول الشرق يربط نفسه بالأعمال الأخرى، وبجماهير القراء، وبالمؤسسات، وبالشرق نفسه. وهكذا فإن مجموع العلاقات فيما بين هذه المؤلفات والجماهير وبعض جوانب الشرق المحددة يعتبر تشكيلا قابلاً للتحليل - مثل التشكيل الذي يضم دراسات فقه اللغة، والمنتخبات من نصوص الآداب الشرقية، وكتب الرحلات، والقصص الخيالية الشرقية - إذ إنّ وجود هذا التشكيل على مرّ الزمن، وفي كلام الناس وتفكيرهم، وفي المؤسسات المدارس والمكتبات ووزارات الخارجية يهبه القوة والسلطة.

وأرجو أن يكون واضحاً أن اهتمامي بالسلطة لا يستلزم تحليل ما هو خبيء وخفي في النص الاستشراقي، بل تحليل ما يُسمّى بسطح النص، أي موقعه خارج ما يتحدث عنه. ولا أعتقد أن تأكيد هذه الفكرة فيه إطناب: فالاستشراق يُفترض الموقع الخارجي للمستشرق شاعرا كانَ أو باحثًا، فهو يجعل الشرق يتكلم، ويصف الشرق، ويشرح أسراره الغامضة للغرب ومن أجل الغرب والشرق لا يعنيه إلا باعتباره السبب الأول لما يقوله، فالقصد مما يقوله وما يكتبه، لأنه قد قيل أو كتب، أن يدل على المستشرق خارج الشرق، باعتباره حقيقة وجودية ومعنوية. وأما الثمرة الرئيسية لهذا الوجود الخارجي فهي تمثيل الشرق، فمنذ عهد بعيد، من أيام مسرحية الفرس التي كتبها الشاعر اليوناني أيسخولوس، قبل الميلاد، والشرق يتحول من شخصية الآخر، الذي يبعد إلى أقصى حد عن الغرب، وكثيراً ما يمثل خطراً يتهدده، إلى شخصيات مألوفة نسبيا (ويتخذ في حالة أيسخولوس صورة النساء الاسيويات النادبات). والحضورية الدرامية للتمثيل التصويري لمسرحية الفرس تؤدي إلى تعتيم حقيقة مهمة وهي أن الجمهور يشاهد تمثيلا مصطنعًا إلى حد بعيد الشخصيات جعلها رجل غير شرقي ترمز للشرق كلّه. وهكذا فإن تحليلي للنص الاستشراقي يؤكد الأدلّة، وهي أبعد ما تكون عن الخفاء، على هذه الصور التمثيلية باعتبارها صوراً تمثيلية لا باعتبارها صوراً "طبيعية" للشرق. ونستطيع الاطلاع على هذه الأدلّة، وبنفس القدر من السطوع، في النصوص التي تزعم تقديم الحقائق وحدها (كتب التاريخ والتحليل اللغوي والدراسات السياسية) مثلما نجده في النصوص الفنية الصريحة (أي الإبداعية السافرة). وأما ما هو جدير بالنظر فهو الأسلوب، والصور البلاغية، ووصف المكان، والوسائل السردية، والظروف التاريخية والاجتماعية، لا صحة أو صدق التمثيل ومطابقته للأصل العظيم مهما يكن ذَلكَ الأصل. وأما كون التمثيل خارجيًا فيخضع دائماً لصورة من صور البديهية التي تقول إنه لو كانَ الشرق يستطيع تمثيل نفسه لفعل، لكنه ما دام لا يستطيع ذَلكَ، فليقم هذا التمثيل بالمهمة، من أجل الغرب، وكذلك - ما دمنا لا نجد ما هو أفضل - من أجل الشرق المسكين نفسه. وقدْ كتب كارل ماركس في كتاب شهر بروميير الثامن عشر ولويس بونابرت يقول:

"إنهم لا يستطيعون تمثيل أنفسهم، ولابد أن يمثلهم أحد"

ومن الأسباب الأخرى لإصرار على تأكيد الموقع الخارجي اعتقادي بضرورة إيضاح أن الذي يجري

تداوله بين الناس في الخطاب الثقافي وفي المبادلات داخل ثقافة من الثقافات ليس "الحقيقة بل صور تمثيلية، وأظن أننا لسنا بحاجة إلى أن نبين من جديد أن اللغة نفسها نظام بالغ التنظيم والتشفير، أو أنها تستخدم وسائل كثيرة للتعبير والإشارة وتبادل الرسائل والمعلومات، والصور التمثيلية وما إلى ذَلكَ. وعلى أية حال، فلا يوجد - في حالة اللغة المكتوبة على الأقل - ما يُمكن تسميته بالحضور أو الوجود الحقيقي بل الرمز لما هو موجود أو تقديم ما يمثله. ومن ثمّ فلا نستطيع إرجاع قيمة وفعالية وقوة شيء مكتوب عن الشرق، مهما بدا من صدقه، إلى الشرق، بل ولا يُمكن أن يعتمد أي من هذه السمات على تحقق الصدق فيه، بل نري، على العكس من ذَلكَ، أن تلك الكتابة تعتبر ذات وجود للقارئ بفضل قدرتها على استبعاد وإزاحة الكيان الحقيقي للشرق وجعله من النوافل. وهكذا فإن الاستشراق برمته يقع خارج الشرق وبعيدا عنه، وأما قدرة الاستشراق على أن تكون لهُ دلالة على الإطلاق فأمر يعتمد على الغرب أكثر مما يعتمد على الشرق، وهذه الدلالة تدين بدين مباشر إلى شتى تقنيات التمثيل الغربية، وهي التي تهب الشرق صور مرئية واضحة و"بعيدة " أي

خارجية، في أي حديث عنه. وهذه الصور التمثيلية تعتمد على المؤسسات والتقاليد والأعراف وشفرات الفهم المتفق عليها في إحداث تأثيرها، لا على شرق بعيد لا شكل لهُ.

والفارق بين الصور التي كانت تمثّل الشرق قبل الثلث الأخير من القرن الثامن عشر، والتي أصبحت تمثله بعد تلك الفترة (أي تلك التي تنتمي إلى ما أسميته الاستشراق الحديث) هو أن نطاق التمثيل قد اتسع اتساعا هائلاً في الفترة الأخيرة. صحيح أن أوروبا، بعد وليم چونز وأنكتيل - ديپرون وبعد حملة نابليون على مصر، أصبحت تعرف الشرق معرفة أقرب إلى المعرفة العلمية، وأصبحت أقدر على الحياة فيه بسلطة أعظم ونظام أدق مما كانت تتمتع به في يوم من الأيام، لكنّ الذي كانَ يهم أوروبا هو توسيع نطاق تقنيات تقبل أو استقبال الشرق وتنقية أدوات البحث فيه. وعندما كشف الشرق بصورة قاطعة عن العمر الطويل للغاته، في أواخر القرن الثامن عشر ومطلع التاسع عشر، ومن ثمّ سلب اللغة العبرية مركزها العريق المقدس، كانت مجموعة من الأوروبيين هي التي قامت بهذا الكشف، ونقلت نتائجه إلى الباحثين الآخرين، مع الاحتفاظ بذلك الاكتشاف في العلم الجديد المسمى فقه اللغات الهندية الأوروبية. وهكذا ولد علم جديد قوي من الدارسين من رؤية الشرق اللغوي، ورأوا معه، على نحو ما بين فوكوه في كتابه نظام الأشياء، شبكة كاملة من الاهتمامات العلمية ذات الصلة به. وعلى غرار ذَلكَ قام وليم بيكفورد، واللورد بايرون، وجوته، وهوجو بإعادة بناء صورة الشرق في فنونهم ومكنوا القراء من مشاهدة ألوانه وأضوائه وشعوبه في صورهم الشعرية وإيقاعات نظمهم وخيوط أفكارهم. ونستطيع أن نقول إنّ الشرق" الحقيقي كانَ، على أقصى تقدير، يحفز الكاتب على إبداع رؤية ما، لكنّ هذه الرؤية نادرا ما كانت تسترشد بذلك الشرق "الحقيقي".

كانَ الاستشراق يمثّل استجابة للثقافة التي أوجدته أكثر من استجابته الموضوعة المفترض، وهو الذي أنتجه الغرب أيضاً. وهكذا فإن تاريخ الاستشراق يتَّسم باتساق داخلي وبمجموعة بالغة الوضوح والتفصيل من العلاقات مع الثقافة السائدة المحيطة به. ومن ثمّ، فإن تحليلاتي تحاول رسم صورة هذا المجال وتبيين تنظيمه الداخلي، ورواده، والثقات الذين يعتبرون السلطة الأبوية فيه، والنصوص المعتمدة فيه، والأفكار التي تلهج بحمده، وشخصياته المثالية، وأتباعه، والذين طوروه، والثقات الجدد فيه. كما إنني أحاول أن أشرح كيف استعار الاستشراق بعض الأفكار والمذاهب والاتجاهات" المتطرفة التي تسود الثقافة من وقت لآخر وكانت هذه تغذوه في أحيان كثيرة، وهكذا رأينا (وما زلنا نرى) صورة لغوية للشرق، وصورة فرويدية، وصورة شپنجلرية، وصورة داروينية، وصورة عنصرية، وهلم جرا، ومع ذَلكَ فلم يحدث قطّ أن

وجد شرق نقي غير مشروط، وعلى غرار ذَلكَ لمّ توجد قطّ صورة غير مادية للاستشراق، ناهيك بما هو أكثر براءة مثل "فكرة" الشرق. وأنا أختلف اختلاقا مؤكدا في هذه العقيدة الكامنة والآثار المنهجية المترتبة عليها عن الباحثين الذين يدرسون تاريخ الأفكار. فلقد تمكن الخطاب الاستشراقي من قول ما يقوله، وتأكيد ما يؤكده، وتحديد الصور الفعلية التي اتخذها، وقبل هذا وذاك تحقيق فعاليته المادية بطرائق يكاد يتجاهلها تماماً أي تاريخ للأفكار يتَّسم بإحكامه ودقته. ولو سلبنا الاستشراق هذه " التأكيدات والفعالية المادية فسوف يصبح الاستشراق فكرة أخرى وحسب، لكنه كانَ ولا يزال أكثر من ذَلكَ بكثير. ومن ثمّ فإنني أعتزم ألاّ أقتصر في دراستي على بحوث العلماء، بل أن أفحص أيضاً أعمالا أدبية، وكتابات سياسية، ونصوصا صحفية، وكتب رحلات، ودراسات دينية ولغوية. وهكذا فإن منظوري الهجين يُمكن أن يوصف، بتعبير آخر، بأنه تاريخي و ’’ أنثروبولوجي بصورة عامة، ما دمت أعتقد أن جميع النصوص نصوص دنيوية وتتأثر بالظروف المحيطة بها، وإن اختلفت أشكال ذَلكَ من نوع تصى إلى نوع آخر، ومن فترة تاريخية إلى سواها.

ومع ذَلكَ فإنني أختلف مع ميشيل فوكوه، وأنا أدين لعمله بِدَيْنٍ كبير، في أنني أعتقد اعتقادا راسخًا أن كل مؤلف فرد يكسب عمله طابعه الذي يحدد طابع النص ولولا ذَلكَ لأصبحت لدينا مجموعة جماعية مجهولة المؤلف من النصوص التي تمثّل الاستشراق، أو غيره من ’ التشكيلات ‘الحافلة بالاستطرادات. وترجع الوحدة التي تتميز بها مجموعة النصوص الكثيرة التي أقوم بتحليلها، من زاوية معينة، إلى أنها كثيراً ما تشير إلى بعضها البعض، فما الاستشراق، في نهاية الأمر، إلا نظام للاستشهاد بالكتابات والمؤلفين. وكتاب إدوارد وليم لين "أخلاق المصريين المحدثين وعاداتهم" قرأه واستشهد به كُتاب شتى مثل نيرفال و فلوبير وريتشارد بيرتون، فلقد كانَ لين حجة في بابه ولا مناص من أن يرجع إليه كل من يكتب عن الشرق أو يفكر فيه، لا من يكتب عن مصر فحسب أو يفكر فيها، فكان نيرفال يستعير فقرات كاملة وحرفية من المصريين المحدثين حتّى يستعين بحجة لين في وصف مشاهد القرى في سوريا لا في مصر. وقدْ نشأت حجية لين والفرص المتاحة للاستشهاد به، بفطنة وتمييز أو دون تمييز، لأن الاستشراق قد هيأ للنص الذي كتبه ما اكتسبه من شيوع وتداول. لكنه من المحال تفهم شيوع وذيوع صيت لين دون تفهم السمات الخاصة التي يتَّسم بها نص هذا الرجل، ويصدق هذا أيضا على رينان، وساسي، ولامارتين، وشليجيل، ومجموعة من الكتاب الآخرين ذوي النفوذ، ويعتقد فوكوه انه ليست هناك قيمة تذكر، بصفة عامة، للنص المفرد أو المؤلف الفرد، لكنني وجدت أن الواقع العملي، في حالة الاستشراق (وربما ليس في حالات أخرى) يقول بغير ذَلكَ، ومن ثمّ فإن تحليلاتي قراءات نصية دقيقة ترمي إلى إماطة اللثام عن الجدلية الدائرة بين النص أو المؤلف الفرد من ناحية وبين التشكيل الجماعي المركب الذي يشارك فيه عمل المؤلف.

ولكن هذا الكتاب، على الرغم مما يتضمنه من المختارات الكثيرة من كتابات الكتاب، أبعد ما يكون عن تقديم تاريخ كامل أو سرد عام للاستشراق، وأنا شديد الرعي بهذا القصور. فالواقع أن نسيج خطاب الاستشراق نسيج سميك كثيف الخيوط، وهذا الثراء هو الذي مكنه من البقاء وأداء وظيفته في المجتمع الغربي: وقدْ اقتصرت في عملي على وصف بعض أجزاء ذَلكَ النسيج في لحظات معينة، وعلى مجرد الإشارة إلى وجود كيان كلي أكبر وأكثر تفصيلا وطرافة، وينتشر في جنباته ما يبهر العين من صور الأشخاص، ومن النصوص والأحداث. وكان عزائي لنفسي أن قلت إنّ هذا الكتاب حلقة من حلقات، وآمل أن يبدي غيري من الباحثين والنقاد الرغبة في كتابة حلقات أخرى. فلا يزال موضوع الثقافة والإمبريالية ينتظر دراسة عامة، وقدْ تتعمق دراسات أخرى أكثر مما تعمقت في رصد العلاقة ما بين الاستشراق

والتعليم، أو في دراسة الاستشراق الإيطالي والهولندي والألماني والسويسري، أو القوى الحركة في العلاقة ما بين البحث العلمي والكتابة الإبداعية، أو في العلاقة ما بين الأفكار الإدارية والانضباط الفكري. وقدْ يكون أهم عمل على الإطلاق هو القيام بدراسات في البدائل المعاصرة للاستشراق، أو التساؤل عن كيفية دراسة الثقافات والشعوب الأخرى من منظور تحرري أو برئ من القمع والتلاعب. ولكن على المرء عندها أن يعيد التفكير في مشكلة المعرفة والسلطة برُمَّتها، وهي مشكلة مركبة. وهذه جميعاً من المهام التي لا تزال ناقصاً في هذه الدراسة، وبصورة تدعو إلى الحرج.

وآخر ملاحظة أبديها على المنهج، وقدْ يكون فيها اغتباط بالنفس، هي أنني حين كتبت هذه الدراسة كنت أتوجه بها إلى عدة فئات من القراء : فالاستشراق يقدم لدارسي الأدب والنقد نموذجًا رائعاً للعلاقات المتداخلة ما بين المجتمع والتاريخ والنصوص، كما إنّ الدور الثقافي الذي قام به الشرق في بلدان الغرب يربط الاستشراق بالأيديولوجيا، والسياسة، ومنطق السلطة ، وهي في اعتقادي أمور تهم المجتمع الأدبي . وقدْ توجهت إلى دارسي الشرق المعاصرين، من الباحثين الجامعيين إلى راسمي السياسات ، بهذه الدراسة لتحقيق غايتين : الأولى هي تقديم صورة أنسابهم الفكرية بطريقة غير مسبوقة، والثانية هي نقد الافتراضات التي يعتمد عليها معظم عملهم، وهي التي كثيراً ما لا يتساءل عن صحتها أحد، على أمل أن يؤدي هذا النقد إلى إثارة المناقشة حولها. وأما بالنسبة للقارئ العام فإن هذه الدراسة تتناول أمورا دائماً ما تفرض الانتباه لها، وهي تتصل جميعاً لا بتصورات الغرب عن الآخر ومعاملاته معه فقط بل أيضاً بالدور ذي الأهمية الفريدة الذي تقوم به الثقافة الغربية فيما أسماه ڤيكو(عالم الأمم). وأخيراً فإن هذه الدراسة تقدم نفسها إلى القراء فيما يُسمّى العالم الثالث لا باعتبارها خطوة في سبيل تفهم السياسة الغربية والموقع الذي يشغله العالم غير الغربي في هذه السياسة، بقدر ما هي خطوة في سبيل تفهم قوة الخطاب الثقافي الغربي، وهي القوة التي كثيراً ما يتصوَّر البعض خطأ أنها للزخرفة فحسب أو أنها تنتمي لما يُسمّى (البنية الفوقية) . وأرجو أن أضرب الأمثلة التي تبين حقيقة الهيكل الهائل للسيطرة الثقافية، وضروب الخطر والإغراء، التي تواجهها الشعوب التي تخلصت من ربقة الاستعمار بصفة خاصة، والتي قد تجعل أبناءها يستخدمون هذا الهيكل للسيطرة على أنفسهم أو على غيرهم.

وتقسيم هذا الكتاب إلى ثلاثة فصول طويلة واثنتي عشرة وحدة قصيرة يهدف إلى تسهيل العرض إلى أقصى حد ممكن. فالفصل الأول (نطاق الاستشراق) يرسم دائرة كبيرة حول جميع أبعاد الموضوع، من حيث الزمن التاريخي والخبرات التاريخية، ومن حيث المحاور الفلسفية والسياسية.

. المقدمة .

والفصل الثاني (أبنية الاستشراق وإعادة بنائها) يحاول متابعة تطور الاستشراق الحديث عن طريق الوصف الذي يتبع التسلسل الزمني بصفة عامة، وكذلك بوصف عدد من الوسائل التي يشترك في استعمالها كبار الشعراء والفنانين والباحثين،، والفصل الثالث (الاستشراق اليوم) يبدأ حيث انتهى سابقه، في نحو عام ١٨٧٠. وكانت هذه فترة التوسع الاستعمارى الكبير في الشرق، وهي التي بلغت ذروتها في الحرب العالمية الثانية. والقسم الأخير من الفصل الثالث يحدد ملامح التحول من الهيمنة البريطانية والفرنسية إلى الهيمنة الأمريكية، وفيه أحاول أخيراً رسم صورة الواقع الفكري والاجتماعي الحالي للاستشراق في الولايات المتحدة .

3- البعد الشخصي

يقول جرامشي في مذكرات السجن (إنّ نقطة الانطلاق عندَ الشروع في نقد تفصيلى تتمثل في الوعي

بالذات وفي معرفة النفس بصفتها نتيجة العملية تاريخية جارية حتّى تلك اللحظة، وهي العملية التي أودعت في النفس آثارًا لا يحصى عددها دون أن تصحبها قائمة جرد لها). والترجمة الإنجليزية الوحيدة المتاحة تتوقف، دون إيضاح، عندَ هذا الحد من تعليق جرامشي، أمّا النص الإيطالي الأصلي الذي كتبه جرامشي فينتهي بالعبارة التالية (وإذن فلا مناص في البداية من إعداد قائمة الجرد المذكورة)[1] .

ومعظم رصيدي الشخصي الذي أستثمره في هذه الدراسة مستمد من وعيي بأني (شرقي) باعتبار أني نشأت طفلاً في مستعمرتين بريطانيتين، أمّا تعليمي ، في هاتين المستعمرتين (فلسطين ومصر) وفي الولايات المتحدة، فقد كانَ كلّه غربيًا، ومع ذَلكَ فإن ذَلكَ الوعي المبكر العميق ظلّ قائمًا. ولقد كانت دراستي للاستشراق، من عدة زوايا، محاولة لإعداد قائمة بالآثار التي خلفتها في نفسي، باعتباري ذاتًا شرقية، تلك الثقافة التي كانت سيطرتها عامة قوياً في حياة جميع الشرقيين. وهذا هو السبب الذي دفعني إلى أن أجعل الشرق الإسلامي محور الاهتمام. أمّا إذا كانَ الذي أنجزته هو قائمة الجرد التي أوصى بها جرامشي فأمرٌ لا أستطيع الحُكم بصوابه أو خطئه، على , الرغم مما أحسسته من أهمية الوعي بمحاولة إعداد تلك القائمة. ولقد حاولت في جميع مراحل عملي الحفاظ على الوعي النقدي، بأقصى ما أستطيعه من صرامة وعقلانية، إلى جانب وسائل البحث التاريخي والثقافي والإنساني التي أسعدني الحظ فاكتسبتها في تعليمي، لكنني لمّ أفقد في هذا أو ذاك، على الإطلاق، الوعي بالواقع الثقافي وهو أنني ’’شرقي‘‘ أي بانغماسي الشخصي في القضية ما دام تكويني شرقيًا.

وأما الظروف التاريخية التي مكنتني من إجراء هذه الدراسة فهي معقدة إلى حد ما، وكل ما أستطيعه هنا هو أن أضع رسمًا تخطيطًا لها. فلقد شهد من أقام في الغرب منذ الخمسينيات، خصوصًا في الولايات المتحدة، حقبة الاضطراب البالغ في العلاقات بين الشرق والغرب، ومن المحال أن يغفل أحد عن إدراك أن الشرق كانَ دائمًا ما يمثل الخطر والتهديد للغرب خلال تلك الفترة، حتّى ولو كانَ الشرق يعني الشرق التقليدي وروسيا في الوقت نفسه . ونشأت وترعرعت في الجامعات برامج ومعاهد (لدراسة المناطق) على نحو أصبحت فيه الدراسة الأكاديمية للشرق فرعًا من فروع السياسات القومية . و(الشئون العامة) في الولايات المتحدة تتضمن أهتماماً مفيدًا، بالشرق، بسبب أهميته الاستراتيجية والاقتصادية وكذلك بسبب غرابته التقليدية. فإذا كانَ العالم قد أصبح في متناول أيدي المواطن الغربي الذي يعيش في العصر الإلكتروني، فلقد اقترب الشرق منه كذلك ، وربما تكون صورته الأسطورية قد تضاءلت بالقياس إلى كونه مكاناً تتقاطع فيه المصالح الغربية، والمصالح الأمريكية بوجه خاص .

ومن السمات التي أصبح العالم الإلكتروني يتّسم بها في فترة ما بعد الحداثة ، تدعيم القوالب النمطية التي يُنظَر إلى الشرق من خلالها . ويعمل التليفزيون، مثلما تعمل الأفلام وجميع موارد أجهزة الإعلام على تشكيل المعلومات قسرًا حتّى تلائم القوالب التي تتخذ أشكالًا موحدة يومًا بعد يوم . وفيما يتعلق بالشرق، أدى استخدام الأشكال الموحدة والقوالب النمطية الثقافية إلى تدعيم سيادة النظرة إلى‘‘ الشرق الغامض‘‘ باعتباره شيطانًا، وهي التي كانت قائمة في القرن التاسع عشر، سواء كانَ ذَلكَ في البحوث الأكاديمية أو الأعمال الإبداعية. ولا يصدّق هذا على شيء مثلما يصدّق على أساليب تفهم الشرق الأدنى. وأمامنا ثلاثة عوامل جعلت من تفهم العرب والإسلام، حتّى في أبسط الصور الممكنة، مسألة مشبعة بالدلالات السياسية العالية النبرة. أمّا العامل الأول فهو تاريخ التعصب الشائع في الغرب ضد العرب والإسلام، وهو الذي يتجلى مباشرة في تاريخ الاستشراق، والعامل الثاني هو الصراع بين العرب والصهيونية الإسرائيلية، وتأثير ذَلكَ الصراع في اليهود الأمريكيين وفي الثقافة المتحررة وفي السكان بصفة عامة، والعامل الثالث

هو الانعدام شبه التام لأي موقف ثقافي يتيح للفرد التعاطف مع العرب أو الإسلام، أو مناقشة أيهما مناقشة غير انفعالية . ولا أظنني، أيضاً، بحاجة إلى القول بأنه لما كانَ الشرق الأوسط قد أصبح مرتبطا بسياسات الدول العظمى، واقتصاديات البترول، والتقسيم أو التمييز الساذج بين إسرائيل الديموقراطية والمحبة للحرية وبين العرب الأشرار، ذوي الأنظمة الشمولية، والإرهابيين، فقد تضاءلت إلى حد يدعو إلى الاكتئاب فرص وضوح الموضوع في عيون الذين يتحدثون عن الشرق الأدنى.

وقدْ كانت خبراتي الخاصة بهذه الأمور من الدوافع التي دفعتني إلى كتابة هذا الكتاب. فحياة الفلسطيني العربي في الغرب، خصوصًا في أمريكا، مثبطة للعزم، إذ يشيع هنا اتفاق في الرأي ، ويكاد يكون إجماعيًا، على أنّه غير موجود سياسيًا، فإذا سمح البعض لهُ بالوجود اعتبروه إما مصدر إزعاج أو شخصًا شرقيًا وحسب، فشبكة العنصرية والقوالب النمطية الثقافية والإمبريالية السياسية والأيديولوجيا السالبة لإنسانية الإنسان، وهي الشبكة التي تحيط بالعربي أو بالمسلم، شبكة بالغة القوة، وهذه هي الشبكة التي يشعر الآن كل فلسطيني أنها أصبحت مصيره الذي يمثل لهُ عقابًا فريدًا. ومما يزيد الأمر سوءًا لهُ أن يلاحظ عدم إقدام أي شخص لهُ اهتمامات أكاديمية بالشرق الأدنى - أي عدم إقدام أي مستشرق قطّ - في الولايات المتحدة على التعاطف الكامل والصادق، ثقافيًا وسياسيًا، مع العرب، ولا شك أن بعض حالات التعاطف قد وجدت على مستوى من المستويات، لكنّ أيا منها لمّ يتخذ في يوم من الأيام الصورة " المقبولة التي اتخذها التعاطف الأمريكي " الليبرالي مع الصهيونية، وكثيرا ما رأينا من يرمي حالات التعاطف مع العرب بمثالب جوهرية إما بأن يربط بينها وبين المصالح السياسية والاقتصادية الذميمة (في حالة خبراء الشئون العربية في شركات النفط أو وزارة الخارجية مثلاً) أو يربط بينها وبين الدين.

وهكذا فإن الرابطة ما بين المعرفة والسلطة، وهي التي أوجدت صورة الشرقي وطمست، من زاوية ما، وجوده باعتباره إنسانًا، ليست مسألة أكاديمية محضة في نظري ومع ذَلكَ فهي مسألة فكرية ذات أهمية واضحة إلى حد بعيد. ولقد تمكنت من استخدام مشاغلي الإنسانية والسياسية في تحليل ووصف موضوع دنيوي إلى حد كبير، وهو نشأة وتطور وتدعيم الاستشراق . وما أكثر ما يُفترض الناس براءة الأدب والثقافة من السياسة بل ومن التاريخ، ولكنني كنت دوماً أرى الأمر على خلاف ذَلكَ، وأؤكد أن دراستي للاستشراق قد أقنعتني (وأرجو أن تقنع زملائي المشتغلين بالأدب) بأنه من المحال الفصل بين تفهم ودراسة المجتمع وتفهم ودراسة الثقافة الأدبية. أضف إلى ذَلكَ أنني، ومن واقع منطق يكاد يكون محتومًا، وجدتني أكتب تاريخ المشاركة السرية الغريبة في العداء الغربي للسامية . فالواقع أن العداء للسامية يشبه الاستشراق أو قل إنّ الاستشراق هو الفرع الإسلامي للعداء للسامية، على نحو ما تُظهر مناقشتي لهُ، وهما يتشابهان تشابهًا وثيقًا إلى حد بعيد ويمثلان ما حقيقة تاريخية وثقافية وسياسية، ولن يدرك ما في هذه الحقيقة من مفارقة إدراكًا كام إلا الفلسطيني العربي. لكنني أود أيضاً أن أكون قد أضفت تفهما أفضل للأسلوب الذي عملت وتعمل به السيطرة الثقافية . فإذا أدى هذا العمل إلى لوّن آخر من التعامل مع الشرق، بل قل لو أنّه محا تماماً تقسيم العالم إلى ‘‘شرق’’ و’’ غرب’’، فسوف نكون قد تقدمنا قليلاً على طريق ما أسماه رايموند ويليامز ’’محاولة نسيان’’ ... ‘‘طرائق التسلط الراسخة’’[2].

الفصل الأول نطاق الاستشراق

"... العبقرية القلقة الطموح للأوروبيتين ...

التي لا تصبر حتّى تستعمل ما في طوقها من أدوات جديدة ..."

-          -   (   )   .

"لا يستطيعون تمثيل أنفسهم، ولابد أن يمثلهم أحد "

شهر بروميير الثامن عشر

للويس بونابرت

"الشرق حياة عملية "

أولًا معرفة الشرقي

في 13 يونيو ١٩١٠ حذر آرثر چيمز بلفور مجلس العموم البريطاني من ‘‘المشكلات التي علينا أن نواجهها في مصر ‘‘، فقال إنها مشكلات ’’تنتمى إلى فئة تختلف اختلافًا تامًا‘‘ عن المشكلات‘‘ التي تقع في جزيرة وايت الانجليزية أو الرايدنج الغربي من مقاطعة يوركشير في شمال انجلترا‘‘ . كانَ يتكلم بسلطة عضو البرلمان الذي تمتع بالعضوية زمناً طويلاً ، وسلطة السكرتير الشخصي السابق للورد سولزبرى، والأمين الأول السابق لشئون أيرلندا ، ووزير شئون اسكتلندا السابق، ورئيس الوزراء السابق، والمخضرم الذي شهد العديد من الأزمات والمنجزات والتغيرات في الخارج. وكان بلفور أثناء اشتغاله بشئون الامبراطورية قد عمل في خدمة مَلِكَةٍ أُعلن في عام ١٨٧٦ أنها امبراطورة الهند، كما قدر لهُ أن يشغل مناصب ممتازة ذات نفوذ خاص المتابعة حروب أفغانستان وقبائل الزولو في جنوب إفريقيا والاحتلال البريطاني لمصر في عام ١٨٨٢، ومقتل الجنرال غوردون في السودان، وحادثة فاشودة ، ومعركة أم درمان، وحرب البوير في جنوب إفريقيا والحرب بين روسيا واليابان. كانَ يتمتع بمركز اجتماعى مرموق وباتساع نطاق معارفه وذكائه اللماح، إذ كانَ يستطيع الكتابة في موضوعات شتى من فلسفة برجسون إلى موسيقى هاندل، إلى مذهب المؤلهة، إلى رياضة الجولف، وكان قد تلقى تعليمه في مدرسة إيتون الراقية الخاصة، ثمم كلية ترينيتي بجامعة كيمبريدج، وقدْ أدى ذَلكَ كلّه، بالإضافة إلى إلى حذقه الظاهر لشئون الامبراطورية ، إلى أن اكتسب حديثه في مجلس العموم في يونيو ١٩١٠ سلطة كبيرة . ولكن خطاب بلفور كانت لهُ جوانب أخرى، على الأقل فيما يتعلق باضطراره إلى النبرة التعليمية والأخلاقية العالية في ذَلكَ الخطاب، إذ كانَ بعض أعضاء البرلمان يطعنون في ضرورة وجود ’’انجلترا في مصر ’’، وكان وجود انجلترا في مصر هو موضوع الكتاب الخماسي الذي كتبه ألفريد ملنر عام ١٨٩٢ وإن كانَ يقول فيه إنّ الاحتلال الذي كانَ مفيدًا يوماً ما قد أصبح مصدرا للمتاعب بعد ارتفاع مد الو المصرية ولم يعد من السهل الدفاع عن استمرار الوجود البريطاني في مصر . وهكذا هب بلفور لإحاطة المجلس علماً بالموضوع و شرحه للأعضاء.

بدأ بلفور بأن ذكر المجلس بالسؤال الذي وجهه إليه ج. م. روبرتسون، عضو البرلمان عن دائرة تاينسايد، فطرح السؤال من جديد وهو ’’باى حق تتخذون مظاهر الاستعلاء والتفوق إزاء الشعوب التي اخترتم أن تسموها شرقية؟‘‘ كانَ اختيار لفظة ’’شرقية ’’ اختيارًا لا مناص منه، فلقد استخدمها الشاعر تشوسر ، في القرن الرابع عشر، ومعه ماندڤيل، كاتب كتب الرحلات، ومن بعدهما الشعراء شيكسپير و درايدن و پوپ وبايرون. وكانت اللفظة تعنى آسيا أو الشرق، جغرافيًا وأخلاقيًا وثقافيًا. وكان المرء يستطيع أن يتكلم في أوروبا عن الشخصية الشرقية، أو الجو الشرقي، أو الحكاية الشرقية، أو الاستبداد الشرقي، أو عن أسلوب الإنتاج الشرقي، فيفهمه السامع. وكان ماركس قد استخدم الكلمة، وها هو بلفور يستخدمها، وكان اختياره مفهومًا ولا يستلزم أي تعليق على الإطلاق :

. ...

.

.

. .

.

إنّ ملاحظاته تدور حول محورين كبيرين - هنا وفيما يتلو هذا الكلام - وهما المعرفة والسلطة، وهما محورا الفيلسوف فرانسيس بيكون. وهكذا فعندما يبرر بلفور ضرورة الاحتلال البريطاني لمصر، ترتبط السيادة في تفكيره بمعرفتنا "نحن'' لمصر، لا بالقوة العسكرية أو الاقتصادية بالدرجة الأولى. والمعرفة تعني لبلفور استقصاء مسار حضارة ما من نشأتها إلى ازدهارها إلى ذبولها - وتعني أيضاً، بطبيعة الحال قدرتنا على ذَلكَ. والمعرفة تعني الارتفاع على اللحظة الحاضرة، وتجاوز الذات إلى الأجنبي والبعيد. وموضوع هذه المعرفة، أي الشرق، مُعرض للفحص الدقيق لضعف في طبيعته، وهذا الموضوع يعتبر " حقيقة '' ثابتة، وحتى لو تطور وتغير او حول نفسه بنفسه على نحو ما تفعل الحضارات في أحيان كثيرة، فلابد أن يظل على ثباته الجوهري بل والوجودي. وامتلاك مثل هذه المعرفة بمثل هذا الشيء معناه السيطرة عليه، أو فرض السلطة عليه. والسلطة هنا تعني لنا ''نحن '' أن ننكر استقلال هذا '' الشيء'' - وهو البلد الشرقي هنا - ما دمنا نعرفه وما دام يوجد، بمعنى من المعاني، كما نعرفه، أي إنّ المعرفة البريطانية بمصر هي مصر بالنسبة لبلفور، وتبعات هذه المعرفة تجعل أي مسألة سواها، مثل مسألة التفوق والدونية، تبدو تافهة .. ولا ينكر بلفور إطلاقًا تفوق بريطانيا على مصر بل هو يعتبرها مسألة مُسلمًا بها في سياق وصفه للآثار المترتبة على المعرفة :

:

... ...

. -

-

. - -

. . .

-

.

ولما كانت هذه الحقائق حقائق، يجد بلفور أن عليه أن ينتقل إلى القسم التالي من حجته قائلاً :

...

.

ولا يقدم بلفور أي أدلة على أن المصريين و''الأجناس التي نتعامل معها'' تُقدر أو حتّى تفهم الخير الذي يعود عليها من الاحتلال الاستعماري، لكنه لا يخطر على بال بلفور أن يطلب من المصري أن يتحدث بنفسه، ربما لأن المصري الذي سيتكلم سوف يكون، على الأرجح، '' ذَلكَ المشاغب الذي يثير

الصعوبات'' لا المواطن الصالح الذي يتجاهل ''صعوبات'' السيطرة الأجنبية . وهكذا وبعد أن حسم بلفور المشكلات الأخلاقية، يبدأ أخيراً في التصدي للمشكلات العملية، قائلاً: " إذًا كانت مهمتنا أن نحكم، سواء لقينا الامتنان أو الجحود، وسواء تذكر الناس حقًا وصدقًا ما فقدوه فاستراحوا منه بفضلنا أو نسوا ذَلكَ وبلفور لا يشير ضمناً إلى فقدان استقلال مصر في إطار ما فقده الناس، أو تأجيل الاستقلال إلى أجل غير مسمى وسواء أدركوا بوضوح أو لمّ يدركوا جميع الفوائد التي عادت عليهم بفضلنا؛ أقول إذًا كانَ ذَلكَ واجبنا فكيف ينبغي أداؤه؟'' إنّ انجلترا تُصدر " أفضل ما لدينا إلى تلك البلدان'' . وها هم المديرون الذين ينكرون ذواتهم ويقومون بعملهم ''وسط عشرات الآلاف ممن يعتنقون دينًا آخر وينتمون إلى جنس آخر ولهم نظام مختلف و ظروف حياة مختلفة''. وأما ما يمكنهم من أداء مهمة الحُكم فهو إحساسهم بأنهم يتمتعون بتأييد الحكومة في وطنهم، وأنها تُظاهر ما يفعلون ، لكنه

.

والمنطق الذي يستخدمه بلفور هنا منطق طريف، على الأقل لكونه متسقا مع المقدمات التي يبنى عليها خطابه كلّه . فهو يقول إنّ انجلترا تعرف مصر، و مصر هي ما تعرفه انجلترا، وانجلترا تعرف أن مصر لا تستطيع أن تحكم نفسها، وانجلترا تؤكد ذَلكَ باحتلال مصر، وأما بالنسبة للمصريين فإن مصر هي البلد الذي احتلته انجلترا وتحكمه الآن؛ ومن ثمّ فإن الاحتلال الأجنبي يصبح ''الأساس الحق'' للحضارة المصرية المعاصرة؛ ومصر تحتاج بل تصر على طلب الاحتلال البريطاني. لكنه إذًا تعرضت الصلة الحميمة الخاصة القائمة بين الحاكم والمحكوم لتعكير صفوها بسبب شكوك البرلمان في انجلترا ، فإن ''سلطة من يعتبرون ... الجنس المسيطر - وأعتقد أنهم يجب أن يظلوا الجنس المسيطر - سوف تتقوض'' . ولا تقتصر النتائج على اهتزاز الهيبة الإنجليزية، ''بل سوف يصبح من المحال على حفنة من المسئولين البريطانيين - مهما تكن مواهبهم الشخصية وشمائلهم وعبقريتهم - أن يضطلعوا بالمهمة العظمى في مصر، وهي المهمة التي كلفناهم بها وفرضها عليهم العالم المتحضر''.[3]

والأداء البلاغي في خطاب بلفور لهُ دلالة خاصة لأن بلفور يلعب ويمثل أدوار شخصيات منوعة، أولها، بطبيعة الحال، شخصية ''الإنجليزي'' ، وهو يستخدم في الإشارة إليها ضمير المتكلم الجمع ''نحن'' ، ويجعله يحمّل الثقل الكامل لمكانة الرجل القوي المرموق الذي يشعر بأنه يمثل خير ما يزين تاريخ أمته. وبلفور يستطيع أيضاً أن يتحدث باسم العالم المتحضر، وباسم الغرب، وباسم الفيلق المحدود نسبيًا من المسئولين الاستعماريين في مصر . وإذا لمّ يكن يتكلم مباشرة باسم الشرقيين، فذلك لأنهم، على أية حال، يتكلمون لغة أخرى، ومع ذَلكَ فهو يعرف مشاعرهم لأنه يعرف تاريخهم، واعتمادهم على رجال من أمثاله، وتوقعاتهم. ومع ذَلكَ فهو يتكلم قطعًا باسمهم بمعنى أن أي شيء يقولونه لو أنهم سئلوا وتمكنوا من الإجابة ، سوف يؤكد ما كانَ واضحاً من قبل، ومن ثمّ فلن تكون لقولهم فائدة تذكر : ألاّ وهو أنهم ينتمون إلى جنس محكوم، ويسودهم جنس يعرفهم ويعرف مصلحتهم خيرًا منهم. أمّا اللحظات المجيدة في تاريخهم فتنتمي إلى الماضي ، ويرجع نفعهم في العالم الحديث إلى أن الامبراطوريات القوية الحديثة قد أخرجتهم، في الواقع، من بؤس الانحطاط وأعادت تأهيلهم فجعلتهم سكانًا مؤهلين في مستعمرة منتجة.

و مصر مثال ينطبق عليه ما أقول انطباقًا رائعاً، كما كانَ بلفور يعي تماماً مدى ما يتمتع به من حق في أن يتكلم عن مصر الحديثة، بصفته عضواً في برلمان بلده ، باسم انجلترا، وباسم الغرب، وباسم الحضارة الغربية. فلم تكن مصر مجرد مستعمرة أخرى، بل كانت نموذجًا يبرر الإمبريالية الغربية، إذ إنها كانت، حتّى قامت انجلترا بضمها إليها، لا تكاد تزيد عن نموذج التخلف الشرقي الذي يرد ذكره في الدراسات الأكاديمية، وقدْ كُتب لها أن تصبح نموذجًا لانتصار المعرفة والسلطة الإنجليزية. وفي الفترة من ١٨٨٢، وهو العام الذي احتلت فيه انجلترا مصر وقمعت الثورة الوطنية التي قادها الزعيم أحمد عرابي، إلى عام ١٩٠٧، كانَ ممثل انجلترا في مصر، أو سيد مصر، هو'' إيفلنج بيرنج'' (الذي اشتهر باسم "أوڤر بيرنج' المتغطرس) أو اللورد كرومر. وفي يوم ٣٠ يوليو ١٩٠٧ كانَ بلفور هو الذي أعرب في مجلس العموم البريطاني عن تأييده لمشروع منح كرومر جائزة تقاعد تبلغ خمسين ألف جنيه، مكافأة لهُ على ما فعله في مصر، وقال بلفور إنّ كرومر صنع مصر:

...

.([4]

أمّا أسلوب قياس ازدهار مصر الأخلاقي فلم يحاول بلفور تبيانه، إذ كانت الصادرات البريطانية إلى مصر تعادل الصادرات البريطانية إلى قارة إفريقيا بأسرها، ولا شك أن ذَلكَ يُستدل منه على لوّن من الازدهار المالي لمصر وانجلترا معاً (ولو بصورة غير متكافئة إلى حد ما)، وأما المهم حقاً فكان تلك الوصاية الغربية الشاملة والمتصلة الحلقات على بلد شرقي، ابتداء بالباحثين والمبشرين ورجال الأعمال والجنود والمعلمين الذين مهدوا للاحتلال ثمّ نفذوه ، وانتهاء بكبار الموظفين، مثل كرومر وبلفور، الذين رأوا أنهم يعولون ويوجهون - بل وأحيانًا يفرضون - نهضة مصر فينقلونها من مرحلة التجاهل الشرقي إلى مرحلة المكانة البارزة التي تنفرد بها في الحاضر.

إذا كانَ النجاح البريطاني في مصر فذًا بالصورة التي صورها بلفور، فلم يكن على الإطلاق نجاحًا غير عقلاني أو لا يُمكن تعليله. فلقد كانت إدارة الشئون المصرية تخضع لنظرية عامة أعرب عنها بلفور في أفكاره عن الحضارة الشرقية مثلما أعرب عنها كرومر في إدارته للشئون اليومية في مصر. وأهم ملمح من ملامح هذه النظرية في العقد الأول من القرن العشرين كانَ نجاحها، بل نجاحها المذهل. كانت الحجة، إذًا اختُزلت فاتخذت أبسط شكل لها، حجة واضحة ودقيقة ويسهل فهمها، فهي تقول بوجود جانبين هما

الغربيون والشرقيون. فالجانب الأول يسيطر والثاني لابد من السيطرة عليه ، وهذه تعني في العادة احتلال أراضيه، والتحكم بصرامة في شئونه الداخلية ، ووضع دمه وماله تحت تصرف دولة غربية ما. وأما إقدام بلفور وكرومر على تجريد الإنسانية بحيث تقتصر، بصورة لا ترحم، على هذه العناصر الجوهرية ثقافياً وعنصرياً، فلم يكن على الإطلاق - على ما سوف يتضح لنا - دليلاً على خبث أو شراسة خاصة بهما، بل كان دليلاً على درجة التبسيط الذي اتخذه المذهب عندما بدأ الانتفاعَ به في الواقع - وأقصد درجة التبسيط ودرجة الفعالية معاً.

ويختلف كرومر عن بلفور في أن الأخير كانت ' أطروحاته ' عن الشرقيين تزعم لنفسها الاتصاف بالعالمية الموضوعية، وأما كرومر فكان يتحدث عن الشرقيين بصفة محددة أي عن الذين حكمهم أو

اضطَرَّ إلى التعامل معهم، في الهند أولاً، ثم في مصر لمدة خمس وعشرين سنة، سطع فيها نجمه باعتباره أبرز قنصل عام في الإمبراطورية البريطانية . و"الشرقيون" عند بلفور هم "الأجناس المحكومة" عند كرومر، وهم الذين جعلهم موضوع مقال طويل نشره في مجلة إدنبره ريفيو في يناير ١٩٠٨. وهنا نرى من جديد أن المعرفة بالأجناس الحكومة أو بالشرقيين هي التي تجعل إدارة شئونهم يسيرة ومربحة، فالمعرفة تأتي بالسلطة، وزيادة السلطة تتطلب زيادة المعرفة ، وهكذا دواليك في جدلية من المعلومات والتحكم تزداد فائدتها باطراد. ويرى كرومر أن امبراطورية انجلترا لن تزول إذا وُضعت القيود على النزعة العسكرية والأنانية التجارية في انجلترا والمؤسسات الحرة في المستعمرة (تمييزاً لها عن الحكومة البريطانية القائمة على قانون الأخلاق المسيحية) ويقول كرومر إنه إذا كان الشرقي يحب أن يتجاهل وجود المنطق تماماً، فإن الأسلوب الصحيح للحكم لا يتمثل في محاولة فرض التدابير العلمية الفائقة عليه أو إرغامه جسدياً على تقبل المنطق، بل في تفهم جوانب قصوره "ومحاولة العثور في رضى الجنس المحكوم على رابطة أنبل، وأرجو أن تكون هذه الرابطة أقوى وأقدر على التوحيد بين الحكام والمحكومين". وخلف' تطييب خاطر' الجنس

المحكوم وترضيته يختبئ جبروت الإمبراطورية، وهو أشد فعالية حين يبدي التفهم المرهف والمهذب من فعالية اللجوء إلى استخدام الجنود، وجباة الضرائب الغشومين، والقوة المفرطة. وباختصار يجب على الامبراطورية أن تتحلى بالحكمة، وأن تلطف من جشعها بقدر من إنكار الذات، وأن تلطف من لهفتها بقدر من الانضباط المرن:

وبمزيد من الصراحة أقول إنّ المقصود بما يُقال عن ضرورة وضع بعض الضوابط للروح التجارية هو أننا عندما نتعامل مع الهنود أو المصريين أو قبائل الشلوك في السودان أو الزولو في جنوب إفريقيا يجب أن يكون أول سؤال نطرحه على هذه الشعوب - التي لا تزال من زاوية النظر القومية في مرحلة 'التلمذة' إلى حد ما - هو ماذا يظن أبناؤها أنه أفضل ما يخدم مصالحهم، وإن كانت هذه مسألة تستحق البحث الجاد. لكنه لابد من البت في كل قضية خاصة بالاستناد أساساً إلى ما نراه نحن، على ضوء المعرفة والخبرة الغربية وما يلطفهما من الاعتبارات المحلية، وما نعتقد بضمير سليم أنه أفضل ما يناسب الجنس المحكوم دون الرجوع إلى أية مزايا حقيقية أو مفترضة قد تعود على الأمة الإنجليزية بأسرها أو - على نحو ما هو أشد شيوعاً - ما يخدم المصالح الخاصة التي تمثلها طبقاً ذات نفوذ من أبناء انجلترا أو أكثر من طبقاً واحدة. فإذا استمرت الأمة الانجليزية ككل في مراعاة هذا المبدأ، وأصرت على تطبيقه بصرامة، فربما استطعنا، ولو عجزنا عن تحقيق روح وطنية شبيهة بالروح القائمة على علاقة أبناء الجنس الواحد واللغة المشتركة، أن ترعى لوناً من الولاء للمواطنة العالمية يقوم على الاحترام الذي نضفيه عادة على المواهب المتفوقة، وعلى سلوك من يؤثر غيره على نفسه، وعلى الامتنان الذي نلقاه مقابل ما أسدينا وما

سوف نسدى من معروف. وسوف نرى عندها، على أية حال،

بعض بوارق الأمل في أن يبدى المصرى تردداً قبل أن يراهن بمستقبله مع أي أحمد عرابي آخر في المستقبل... بل إن المتوحش من سكان أواسط إفريقيا قد ينتهي به الأمر إلى أن يتعلم إنشاد ترنيمة تكريماً لربة العدالة التي عادت، ممثلة في المسئول البريطاني الذي قد ينكر عليه شرب الخمر ولكنه يقدم له العدل. أضف إلى ذلك أن التجارة سوف تكسب(٣).

أما مدى "البحث الجاد من جانب الحاكم في مقترحات الجنس المحكوم فتشهد عليه معارضة كرومر الكاملة للقومية المصرية . مؤسسات وطنية حرة، إنهاء الاحتلال الأجنبي، وسيادة قومية تعتمد على ذاتها -

- هذه مطالب لا تدعو للدهشة ولكن كرومر كان يرفضها دائماً، ويقول دون لبس أو غموض إن ''مستقبل مصر الحقيقي ... لن تصل إليه من طريق الوطنية الضيقة، وهي التي سوف تقتصر على أبناء البلد المصريين... بل من طريق المواطنة العالمية الموسعة(4) ، فالأجناس المحكومة لا تستطيع بطبيعتها أن تعرف ما فيه خيرها، فمعظمها أجناس شرقية وكان كرومر يعرف خصائصها خير المعرفة ما دام قد خبرها بنفسه في الهند ومصر. وكان من صفات الشرقيين التي أراحت كرومر أن إدارة شئونهم كانت واحدة في كل مكان تقريباً(5)، وإن اختلفت الظروف اختلافات طفيفة من مكان لمكان، وكان السبب في هذا، بطبيعة الحال، أن الشرقيين لا يكادون يختلفون من مكان لمكان.

وها نحن نصل أخيراً إلى جوهر المعرفة الأساسية، الذي استغرق وقتًا طويلاً في نموه وتطوره، وهي المعرفة الأكاديمية والعملية التي ورثها كرومر وبلفور من الاستشراق الغربي الحديث على امتداد قرن كامل: معرفة أحوال الشرقيين ومعرفتهم، أي معرفة الجنس الذي ينتمون إليه، وشخصيتهم وثقافتهم وتاريخهم وتقاليدهم ومجتمعهم وإمكانياتهم. وكانت هذه المعرفة فعالة، وكان كرومر يعتقد أنه استعملها في حكم مصر. يضاف إلى ذَلكَ أنها معرفة مختبرة ولا تتغير، ما دام ''الشرقيون'' - من الناحية العملية - جوهراً أفلاطونياً يستطيع أي مستشرق (أو حاكم للشرقيين) أن يفحصه ويفهمه

ويعرضه أو يقدمه للناس. وهكذا فإن كرومر يقدم لنا في الفصل الرابع والثلاثين من كتابه مصر الحديثة، الذي يقع في مجلدين ويعتبر السجل الجليل خبرته ومنجزاته، ضرباً من الشرعة الشخصية المعتمدة للحكمة الاستشراقية ،

قائلاً :

قال لي السير ألفريد لَيَالْ ذات يوم: ''الدقة يبغضها العقل الشرقي، وعلى كل انجليزي يقيم في الهند أن يذكر ذلك دائماً'' . والافتقار إلى الدقة، وهي الصفة التي يسهل انحطاطها فتتحول إلى الكذب، هو في الواقع الخصيصة الرئيسية للعقل الشرقي.

فالأوروبي يُحكم الاستدلال الدقيق، وذكره للحقائق لا يشوبه أي غموض، فهو منطقى بالفطرة، حتّى ولو لم يكن درس المنطق، وهو بطبيعته شكاك ويطلب البرهان قبل أن يقبل صدق أي قول، وذكاؤه المدرب يعمل عمل الآلة المنضبطة. أما عقل الشرقي فهو يشبه شوارعه الخلابة المظهر، أي يفتقر إلى أي تناسق، والاستدلال لديه أبعد ما يكون عن الإتقان، وعلى الرغم من أن العرب القدماء ارتقوا درجات عالية من العلوم الجدلية، فإن أحفادهم يفتقرون إلى ملكة المنطق افتقاراً فريداً ، وكثيراً ما يعجزون عن التوصل إلى أوضح النتائج من أية مقدمات بسيطة قد يعترفون بصدقها. حاول أن تحصل من أي مصرى عادى على بيان واضح للحقائق، وسوف تجد أن شرحه سوف يكون مُطَوَّلا بصفة عامة ويفتقر إلى الوضوح. ومن المحتمل أن يناقض نفسه عدة مرات قبل أن ينتهي من

كلامه ، وكثيراً ما ينهار تحت ضغط أخف استجواب.

وهو يبين بعد ذلك أن الشرقيين أو العرب يسهل خداعهم، وأنهم '' يفتقرون إلى النشاط وروح المبادرة'' ، مولعون ''بالإفراط في المدح والملق'' ، وبالتآمر، والمكر، والقسوة على الحيوان. ويقول إن الشرقيين لا يستطيعون

المشي في شارع أو على رصيف (لأن أذهانهم الفوضوية تعجز عن فهم ما يدركه الأوروبي الذكي على

الفور وهو أن الشوارع والأرصفة قد جُعِلت للمشي)؛ ويقول إن الكذب متأصل في الشرقيين، كما إنهم ''كسالى ويستريبون بغيرهم'' وفي كل شيء يمثلون عكس صفات الوضوح والمباشرة والنبل التي يتحلى بها الجنس الأنجلوسكسوني (6) .

ولا يحاول كرومر أن يخفى أن الشرقيين كانوا يمثلون له دائماً المادة الإنسانية الوحيدة التي كان يحكمها في المستعمرات البريطانية، ويقول كرومر ''ما دمت دبلوماسياً وإدارياً فحسب، فإن مجال دراستي الصحيح هو الإنسان أيضاً، وإن كان ذلك من وجهة نظر من يتولى حكم هذا الإنسان ... وأنا أقنع بالإشارة إلى أن الشرقي بصفة عامة، وبأسلوب ما، يعمل ويتكلم ويفكر بطرائق مضادة تماماً للأوروبى'' (٧) . وأوصاف كرومر تستند بطبيعة الحال إلى الملاحظة المباشرة إلى حد ما، ولكنه أحياناً ما يشير إلى الثقات من المستشرقين المعتمدين في تأييد ارائه (مثل إرنست رينان وقسطنطين دى فولنى بصفة خاصة). وهو يأخذ بآراء هذه الثقات حين يعرض لأسباب انصاف الشرقيين بهذه الصفات. وهو لا يشك مطلقاً في أن أَيَّةَ معرفة بالشرقي سوف تؤكد آراءه وتنتهى بإدانة الشرقي، إذا استندنا إلى المثال الذي ضربه عن انهيار المصري عند التحقيق معه. وأما جريمة الشرقي فهي أنه شرقي، ومن الأدلّة الدقيقة على مدى القبول الذي كان هذا اللون من الحشو اللفظي أو تحصيل الحاصل يتمتع به أنه كان يُكتب دون استعانة بالمنطق الأوروبي او

'تناسق' العقل الأوروبي. وهكذا فإن أي خروج عما يُعتبر معايير السلوك الشرقي كان يُظَنُّ به الشذوذ، ومن ثم فإن آخر تقرير سنوي أرسله كرومر من مصر يعلن أن القومية المصرية ''فكرة جديدة كل الجدة'' وأنها ''نَبْتٌ غريب لم ينبت ويترعرع في التربة المصرية''(٨).

وأعتقد أننا نخطئ إذا لم نقدر حق التقدير ذلك المستودع من المعرفة الموثوق بصحتها، ومن قواعد النظرة 'المعتمدة' إلى الشرقيين الذي كان كرومر وبلفور يرجعان إليه فيما يكتبانه وفي سياساتهما العامة. والاقتصار

على القول بأن الاستشراق تبرير منطقي للحكم الاستعمارى معناه أن نتجاهل مدى تبرير الاستشراق للحكم الاستعمارى وانطلاقه منذ البداية لا بعد أن حدث. فلقد دأب البشر دواماً على تقسيم العالم إلى مناطق تتميز عن بعضها البعض بسمات حقيقية أو متخيلة، واستغرقت نشأة التحديد المطلق للشرق والغرب، وهو التحديد الذي يقبله بلفور وكرومر بمثل ذلك الرضى عن الذات، سنوات بل قروناً، شهدت رحلات استكشاف لا تحصى، وضروباً من التلاقي عن طريق التجارة والحرب، ولكننا نرى المزيد، إذ برز منذ منتصف القرن الثامن عشر عنصران رئيسيان في العلاقة بين الشرق والغرب، أما الأول فهو نمو المعرفة المنهجية عن الشرق في أوروبا، وهي المعرفة التي دعمها التلاقي الاستعماري، إلى جانب انتشار الاهتمام بما هو أجنبي وغير مألوف، وهو الاهتمام الذي استغلته العلوم التي كانت تنمو وتتطور، مثل علم الأعراق والسلالات، وعلم التشريح المقارن، وفقه اللغة، والتاريخ، كما أضيف إلى هذه المعارف المنهجية كم هائل من الآداب التي كتبها الروائيون والشعراء والمترجمون والرحالة الموهوبون. وأما العنصر الآخر في العلاقات بين أوروبا والشرق فكان تمتع أوروبا على الدوام بموقع القوة، ولا أقول السيطرة. ولا أجد وسيلة للتلطف في التعبير عن ذلك. صحيح أنه كان من الممكن إخفاء أو تخفيف صورة علاقة القويِّ بالضعيف، على نحو ما رأينا حين اعترف بلفور '' بأمجاد'' وعظمة الحضارات الشرقية، ولكن العلاقة الجوهرية على الأسس السياسية والثقافية بل والدينية كان يُنظَر إليها - في الغرب، وهو ما يهمنا هنا - باعتبارها علاقة بين شريك قوى وشريك ضعيف .

وكان من يشيرون إلى هذه العلاقة يعبرون عنها بأوصاف كثيرة، وقد استخدم بلفور وكرومر، اللذان يمثلانهم خير تمثيل، عدداً كبيراً منها، فالشرقي غير عقلانى، وفاسد (ضال) ومثل الطفل، و'' مختلف''؛ ومن ثم فإن الأوروبي عقلانى، وفاضل، وناضج، و ''سوى''. ولكن وسيلة إحياء العلاقة لم تكن تتغير، فكانت دائماً ما تؤكد أن الشرقي يعيش في عالم

خاص به ، وقد يكون هذا العالم مختلفا ولكنه يخضع لتنظيم مُحكم، فله حدوده القومية والثقافية والمعرفية ومبادئ الاتساق الداخلى . وهكذا فإن عالم أبناء الشرق قد أصبح مفهوماً، أو يمكن فهمه، واكتسب هويته، لا نتيجة لجهود أبنائه بل نتيجة لسلسلة كاملة من الجهود القائمة على العلم والمعرفة ، والتي بذلها الغرب لتحديد صورة الشرق، ومن ثم يلتقى عنصرا العلاقة الثقافية اللذان أناقشهما. أي إنه لما كانت المعرفة بالشرق قد تولدت عن القوة، فإنها تؤدي من زاوية معينة إلى خلق الشرق، والشرقي، وعالمه . فاللغة التي يستخدمها كرومر وبلفور تصور الشرقي في صورة شيء يُصْدرُ المرء عليه الحُكم (كما يحدث في المحكمة) أو شيء يدرسه المرء ويصفه (كما هو الحال في المقرر الدراسي) أو شيء يُؤَدِّبُهُ المرء (كما يحدث في المدرسة أو في السجن أو شيء يرسم المرء له صورة توضيحية (كما نرى في دليل مُصوَرٍّ في علم الحيوان). ومعنى هذا أن الشرقي في كل حالة من هذه الحالات تحتويه وتمثله أُطُرٌ مسيطرة. فما مصادر هذه الأطر؟

ليست القوة الثقافية أمراً نستطيع مناقشته بسهولة بالغة - ومن أغراض هذا الكتاب توضيح الاستشراق وتحليله وتأمله باعتباره صورة من صور ممارسة القوة الثقافية. وأقول بعبارة أخرى إنه من الأفضل عدم المخاطرة بتعميمات حول هذه الفكرة البالغة الأهمية، أي القوة الثقافية، حتّى ننتهي من تحليل قدر كبير من المادة ، ولكننا نستطيع أن نقول في البداية إن الغرب قد افترض في القرنين التاسع عشر والعشرين أن الشرق وكل ما فيه يحتاج إلى دراسة تصحيحية من جانب الغرب، وإن لم يكن الشرق وكل ما فيه في موقع أدنى بصورة واضحة من موقع الغرب. وكان تصوير الشرق يظهره في صورة يحدها إطار قاعة الدرس، أو المحكمة الجنائية، أو السجن، أو الدليل المصور . والاستشراق إذن هو معرفة الشرق التي تضع كل ما هو شرقي في قاعة الدرس، أو في المحكمة، أو في السجن أو في الدليل المصور، بهدف الفحص الدقيق، أو الدرس، أو إصدار الأحكام، أو التأديب أو تولى الحكم فيه.

ولم يكن أحد مثل بلفور وكرومر يستطيع أن يقول ما قالاه وبالأسلوب

الذي قالاه به في السنوات الأولى من القرن العشرين، لو لم تكن قد سبقتهما تقاليد استشراق أقدم من تقاليد استشراق القرن التاسع عشر، فهيأت لهما المفردات والصور الشعرية، والأساليب البلاغية والتشبيهات التي توسلا بها. ومع ذَلكَ فلقد دعم الاستشراقُ المعرفةَ المؤكدة بأن أوروبا، أو الغرب، تسيطر على القسم الأكبر إلى حد كبير من سطح الأرض، مثلما دعمت الاستشراقَ هذه المعرفةُ. فلقد تزامنت فترة التقدم الهائل في مؤسسات الاستشراق ومضمونه تزامنا دقيقا مع فترة التوسع الأوروبي الذي لا نظير له، ففي الفترة من 1815 إلى 1914 اتسع نطاق السيطرة الاستعمارية الأوروبية المباشرة من نحو 35 في المائة من سطح الأرض إلى نحو 80 في المائة منه(9). وامتدت السيطرة إلى جميع القارات، ولكن نصيب آسيا وإفريقيا كان النصيب الأوفى. وكانت الامبراطوريتان البريطانية والفرنسية أكبر الامبراطوريات ، وكان الجانبان حليفين وشريكين في بعض الأمور، لكنهما كانا يتنافسان تنافس الأعداء في أمور أخرى. كان نطاق الامبراطوريتين يمتد في الشرق من سواحل البحر المتوسط إلى الهند الصينية والملايو وكانت أملاكهما الاستعمارية ومجالات نفوذهما متجاورة، كثيراً ما تتداخل، وكثيراً ما يدور القتال بينهما عليها.

ولكن الشرق الأدنى - أو قل أراضي الشرق الأدنى العربى - حيث يُفترض أن الإسلام هو الذي يحدد الخصائص الثقافية والعرقية، كان المكان الذي التقى فيه البريطانيون والفرنسيون، مثلما واجهوا فيه ''الشرق'' بأكبر قدر من الحدة والألفة والتعقيد. وكانت نظرتهما المشتركة للشرق على مدار معظم سنوات القرن التاسع عشر، على نحو ما قال به لورد سولزبرى عام ١٨٨١، تتضمن مشكلات بالغة التعقيد، إذ قال ''إذا كان لديك ... حليف مخلص يصر على التدخل في بلد يهمك أمره إلى حد بعيد، فلك أن تختار طريقاً تسلكه من بين ثلاثة . لك أن تتخلى عن ذلك البلد) أو أن تحتكره أو أن تشارك (حليفك فيه . لو اخترنا التخلي لأصبح الفرنسيون يقطعون طريقنا إلى الهند. ولو اخترنا الاحتكار كنا نقترب كل الاقتراب من المخاطرة بحرب . وهكذا قررنا المشاركة''(١٠).

ولقد تقاسماه فعلاً، وبأشكال سوف نبحثها بعد قليل، وأما ما اشتركا فيه فلم يقتصر على الأرض أو الربح أو الحُكم، لكنه كانَ نوع السلطة الفكرية الذي أَطْلَقْتُ عليها فيما سبق تعبير الاستشراق. كان الاستشراق، من زاوية معينة، معلومات مختزنة في مكتبة أو في قاعة محفوظات، أو أرشيف، يشارك فيها الجميع، وتحظى بعض جوانب هذه المعلومات بالإجماع على صحتها. سوأما العامل الذي كانَ يربط المواد الأرشيفية بعضها إلى البعض فكان 'أسرة من الأفكار' (١١) ومجموعة من القيم التي ثبتت فعاليتها بشتى الأشكال، فكفلت الوحدة لهذه المعلومات. وكانت هذه الأفكار تشرح سلوك الشرقيين وتنسب إلى الشرقيين عقلية خاصة ونسباً ينحدرون منه، وجواً خاصاً بهم، والأهم من ذلك كله أنها سمحت للأوروبيين بأن يعاملوا الشرقيين بل وأن ينظروا إليهم باعتبارهم ظاهرة ذات خصائص منتظمة. ولكن هذه الأفكار الاستشراقية، شأنها في ذلك شأن أي مجموعة من الأفكار، كان لها تأثيرها فيمن يسمون شرقيين أو غربيين أو أوروبيين. وبإيجاز، من الأفضل لنا أن نفهم الاستشراق باعتباره مجموعة من القيود والحدود المفروضة على الفكر أكثر من كونه مجرد مذهب إيجابي. وإذا كانَ جوهر الاستشراق هو التمييز المتأصل بين التفوق العربي والدونية الشرقية، فلابد أن نستعد الملاحظة أن تطور الاستشراق ومراحله التاريخية اللاحقة عمقت ذلك التمييز وزادته صلابة. وعندما أصبح المعمول به أثناء القرن التاسع عشر أن تحيل بريطانيا الإداريين البريطانيين في الهند وغيرها إلى التقاعد إذا بلغوا سنَّ الخامسة والخمسين، كان ذلك إيذاناً بأن الاستشراق قد شهد تشذيباً وتنميقاً جديداً، إذ لم يكن يُسمح قط لأحد من أبناء الشرق بأن يرى الغربي إذا تقدم في السّنّ وتدهورت أحواله، مثلما لم يكن أي غربي مضطراً لرؤية ذاته منعكسة صورتها في عيون الجنس المحكوم، أو أن يرى شيئاً يخالف صورته باعتباره إدارياً شديد اليأس، عقلانياً، لا تغفل عينه عن شيء أبداً، كأنه أمير هندى (١٢) .

واتخذت الأفكار الاستشراقية عدداً من الأشكال المختلفة أثناء القرنين التاسع عشر والعشرين، إذ كانت أوروبا حافلة، أولاً، بكتابات بالغة الكثرة عن الشرق، ورثتها من الماضي الأوروبي، وكانت فترة أواخر القرن الثامن عشر وبدايات القرن التاسع عشر، وهي الفترة التي تفترض هذه الدراسة أن الاستشراق الحديث قد بدأ فيها، تتميز بقيام 'نهضة شرقية' على نحو ما وصفه إدجار كينيه (١٣). فقد بدا فجأة لشتى ألوان المفكرين والسياسيين والفنانين أن وعياً جديداً بالشرق الذي يمتد من الصين إلى البحر المتوسط قد نشأ، وكان هذا الوعي، إلى حد ما، من ثمار اكتشاف وترجمة النصوص الشرقية القديمة المكتوبة باللغات السنسكريتية ، والزندية، والعربية، كما كان أيضاً نتيجة الرؤية الجديدة للعلاقة ما بين الشرق والغرب. وفي حدود ما ترمي إليه دراستي الحالية، كان محور العلاقة قد حدده غزو نابليون لمصر في عام ١٧٩٨ فيما يتعلق بالشرق الأدنى وأوروبا، وهو الغزو الذي كان يمثل ، من عدة زوايا، النموذج الصادق للاستيلاء العلمي الحقيقي على ثقافة ما، من جانب ثقافة أخرى أقوى منها فيما يظهر. إذ إن احتلال نابليون

لمصر آذن بدوران عجلة الروابط بين الشرق والغرب، وهي التي لا تزال سائدة في منظوراتنا الثقافية والسياسية المعاصرة، كما إن حملة نابليون، بما أفرزته من ثمار القرائح العلمية الجماعية العظيمة والتي يحفظها لنا كتاب وصف مصر ، قد أعدت المشهد أو الإطار الذي ازدهر فيه الاستشراق، إذ أصبح يُنظر إلى مصر ومن بعدها البلدان الإسلامية الأخرى بصفتها المجال أو المختبر أو المسرح الحيّ للمعرفة الغربية عن الشرق. وسوف أعود إلى المغامرة النابليونية بعد قليل.

وقد أدت أمثال هذه الخبرات التي أتاحها نابليون إلى تحديث المعرفة بالشرق لدى الغرب، وكان ذلك هو الشكل الثاني الذي اتخذه الاستشراق في القرنين التاسع عشر والعشرين. فمنذ مستهل الفترة التي أتناولها بالدراسة شاع بين المستشرقين الطموح إلى صياغة مكتشفاتهم وخبراتهم ونظراتهم الثاقبة صياغة مناسبة بالمصطلح الحديث، وأن يُقَرِّبوا تقريباً شديدًا بين الأفكار

الخاصة بالشرق وبين حقائق الواقع الحديث. فكانت البحوث اللغوية التي أجراها رينان، على سبيل المثال، للُّغات السامية في عام 1848 مكتوبة بأسلوب يستعين استعانة كبيرة، طلباً للثقة والحُجِّية، بنظريات النحو المقارن المعاصرة، ونظريات علم التشريح المقارن، والنظريات العنصرية، وهي التي حققت لمذهبه في الاستشراق مكانة رفيعة، ولكنها - وهذا هو الوجه الآخر للعملة - كانت تُعَرِّضُ الاستشراق للتأثر بتيارات الفكر الحديثة الطراز وذات النفوذ الخطير في الغرب، وهو ما لم يتوقف حتى هذه اللحظة. فلقد تلون الاستشراق بألوان الإمبريالية، والفلسفة الوضعية، والطوباوية، والتاريخية ، والداروينية، والعنصرية، والفرويدية ، والماركسيسة، والشبنجلرية . ولكن الاستشراق، شأنه في ذلك شأن الكثير من العلوم الطبيعية والاجتماعية ، كانت ولا تزال له ''نماذج'' بحثية، إلى جانب الجمعيات العلمية الخاصة به ومؤسسته الخاصة. وقد ارتفعت مكاناً هذا المجال ارتفاعاً هائلاً في القرن التاسع عشر، مثلما ذاع صيت و نفوذ بعض المؤسسات مثل الجمعية الآسيوية الفرنسية، والجمعية الآسيوية الملكية الإنجليزية والجمعية الشرقية الألمانية ، والجمعية الشرقية الأمريكية. وقد ازداد بازدياد ونمو هذه الجمعيات عدد كراسي الأستاذية في الدراسات الشرقية، في طول أوروبا وعرضها، ومن ثم ازدادت الوسائل المتاحة لنشر الاستشراق، وأدى نشر مجلات الاستشراق الدورية ، ابتداء بمجلة 'استكشاف الشرق' الألمانية عام ١٨٠٩ إلى مضاعفة كمية المعرفة وكذلك عدد التخصصات الفرعية .

ولكن القدر الأكبر من هذا النشاط والعدد الأكبر من هذه المؤسسات لم يكن يتمتع بالحرية لا في وجوده أو في ازدهاره، إذ إن الاستشراق، في الشكل الثالث الذي اتخذه ، كان يفرض حدوداً على التفكير في الشرق. بل إن أخصب الكُتَّاب مخيلة، مثل فلوبير أو نيرفال أو سكوط، كانوا يشعرون بالقيود في خبراتهم بالشرق أو فيما يقولونه عنه، إذ كانَ الاستشراق في نهاية الأمر رؤية سياسية للواقع، وكان بناء هذه الرقية هو الذي يعزز الفرق بين المألوف (أوروبا أو الغرب أو ''نحن'') وبين الغريب (الشرق، أو ''هم '')

ومن زاوية معينة أدت هذه الرؤية إلى خلق هذين العالمين بهذه الصورة ثم عملت على ترسيخها. فكان الشرقيون يعيشون في عالمهم، ونحن نعيش في عالمنا. وكانت الرؤية والحقيقة المادية يساندان بعضهما البعض، وكانت كل منهما تكفل الاستمرار لصاحبتها. ولكن ابن الغرب كان دائماً ما يتمتع بقدر معين من الحرية في 'الخطاب' أي في التفكير والكلام، فما دامت ثقافته هي الأقوى، فهو يستطيع أن ينفذ إلى اللغز الآسيوي الأعظم، كما أسماه دزرائيلى ذات يوم، وأن يصارعه وأن يضع لهُ شكلاً ومعنى. لكني أعتقد أن من سبقوني قد أغفلوا القيود التي تحد من المفردات التي يستخدمها صاحب مثل هذه المزية، كما أغفلوا الحدود النسبية لمثل هذه الرؤية. وحُجَّتي تقول إن واقع الاستشراق معاد للإنسانية و مستمر بإلحاح، وإن

نطاقه، مثل مؤسساته وتأثيره النفاذ الشامل، لا يزال قائما حتى وقتنا الحاضر.

ولكن ما أسلوب عمل الاستشراق في الماضي والحاضر؟ كيف نستطيع أن نصفه بأنه ظاهرة تاريخية، وطريقة تفكير، ومشكلة معاصرة، وواقع مادى في الوقت نفسه؟ انظر من جديد إلى كرومر، فهو خبير فني ماهر من خبراء الامبراطورية، وهو كذلك من المنتفعين بالاستشراق، وهو قادر على أن يقدم لنا إجابة أولية . إنه يعالج في مقاله ‘‘حكم الأجناس المحكومة‘‘ مشكلة محددة وهي كيف تستطيع بريطانيا، وهي أمة من الأفراد، إدارة امبراطورية شاسعة الأرجاء وفق عدد من المبادئ الأساسية، فيقيم التضاد بين ‘‘المندوب المحلي الذي يتمتع بمعرفة الخبير بأبناء البلد وبنزعته الفردية الأنجلوسكسونية، وبين السلطة المركزية في بلده، أي لندن. فالأول قد يُقْدم على‘‘ معالجة موضوعات ذات أهمية محلية بطريقة تهدف إلى الإضرار بمصالح الامبراطورية أو إلى تعريضها للخطر. وتشغل السلطة المركزية الموقع الذي يمكنها من إزاحة أي خطر قد ينشا عن ذلك. لماذا؟ لأن هذه السلطة تستطيع أن

تكفل التشغيل المتناغم لشتى أجزاء الآلة‘‘‘‘ وعليها أن تحاول قدر الطاقة ، إدراك الظروف المحيطة بحكومة البلد التابعة لها (14). اللغة غامضة ومُنَفَّرة ، وإن كانَ من اليسير إدراك مرمى كرومر، إذ إنه يتصور وجود مقر سلطة في

الغرب، تخرج منه تجاه الشرق آلة ضخمة شاملة تغذي السلطة المركزية ولو أنها تأتمر بأمرها. وما تنقله فروع الآلة في الشرق إليها - سواء كان ذلك مادة إنسانية ، أو ثروة مادية أو معرفة - تتولى الآلة معالجته وتصنيعه ثمّ تحويله إلى مزيد من السلطة. والمتخصص يقوم بالترجمة المباشرة للمادة الشرقية العاطلة إلى مادة مفيدة : فالشرقي يتحول، مثلاً، إلى جنس محكوم، أو إلى نموذج للعقلية ‘‘الشرقية‘‘ ، وكل ذلك في سبيل تدعيم السلطة في الوطن .

‘‘فالاهتمامات المحلية‘‘ هي اهتمامات المستشرق الخاصة، وأما ‘‘السلطة المركزية فتمثل المصلحة العامة لمجتمع الامبراطورية كَكُلّ. وكرومر يدرك بدقة مسألة إدارة المجتمع للمعرفة‘ أي حقيقة أن المعرفة - مهما تكن خاصة - تخضع أولاً للتنظيم من خلال الاهتمامات المحلية للمتخصص، وبعدها وفقاً لجهاز السلطة الاجتماعي، والتفاعل بين الاهتمامات المحلية والمركزية معقد، ولكنه ليس جزافاً على الإطلاق.

ويرى كرومر باعتباره إداريا إمبريالا أن ‘‘مجال الدراسة الصحيح هو الإنسان أيضاً، حسبما يقول. وعندما أعلن الشاعر الكسندر بوب أن الدراسة الصحيحة للجنس البشري هي نفس الإنسان، كان يعني جميع الناس، بمن فيهم الفقير الهندي ، ولكن استخدام كرومر لكلمة "أيضاً يذكرنا أن بعض الناس، مثل الشرقيين يمكننا أن نختصهم بالدراسة

الصحيحة . والدراسة الصحيحة، بهذا المعنى، للشرقى هي الاستشراق، ومن الصحيح أن تكون منفصلة عن الأشكال الأخرى للمعرفة، ولكنها في النهاية مفيدة (لأنها محددة) للواقع المادي والاجتماعي الذي يحيط بكل معرفة في أي لحظة ، فيدعمها ويفتح أبواب الانتفاع بها. وهكذا يقوم نظام للسيادة يمتد من الشرق إلى الغرب، ويمثل سلسلة وجود وهمية أي مراتب وهمية للموجودات عبر عنها الروائي والشاعر رَدْيَارد كيلنج ذات يوم أوضح تعبير قائلاً :

سواء كان بغلاً أو حصاناً أو فيلاً أو ثوراً فهو يطيع سائقه ،

مثلما يطيع السائق الرقيب (الجاويش) ويطيع الرقيبُ الملازم، ويطيع الملازمُ النقيب، ويطيع النقيبُ

الرائد، ويطيع الرائدُ العقيد، ويطيع العقيدُ العميد الذي يتمتع بقيادة ثلاثة أفواج (آلايات)، ويطيع العقيد اللواء الذي يطيع نائب الملك الذي هو خادم الملكة (15)

ويستطيع الاستشراق أيضاً أن يعبر عن قوة الغرب وضعف الشرق، من وجهة نظر الغرب، بصورة توازي هذه الصورة البالغة التزييف لسلسلة القيادة البشعة، وتوازى الإدارة القوية لما أسماه كرومر ''التشغيل المتناغم'' . ومثل هذه القوة وهذا الضعف يكمنان في صلب النظرة الاستشراقية مثلما يكمنان في صلب أي نظراً تقسم العالم إلى أقسام أو كيانات عامة كبيرة تعيش مع بعضها البعض في جو من التوتر الذي يُعتقد أنه وليد اختلاف جذري .

وتلك هي القضية الفكرية الرئيسية التي يثيرها الاستشراق. هل يستطيع المرء تقسيم واقع الإنسانية، ما دام هذا الواقع يبدو حقاً منقسماً على نفسه، إلى ثقافات وتواريخ وتقاليد ومجتمعات بل وأجناس تختلف اختلافاً بيناً ثم ينجو من العواقب بصورة إنسانية؟ وبالنجاة من العواقب بصورة إنسانية أقصد أن أسأل إنّ كانَ لدينا سبيل لتجنب العداء الذي يعبر عنه التقسيم، وليكن تقسيم الناس إلى فريقنا نحن الغربيين) وفريقهم ''هم'' (الشرقيين) . فالواقع أن أمثال هذه التقسيمات كانَ القصد من استعمالها تاريخياً وفعلياً تأكيد أهمية التمييز بين بعض الناس وبعضهم الآخر لغايات لمّ تكن تدعو في العادة إلى الإعجاب بصورة خاصة. وعندما يلجأ المرء إلى استخدام التقسيم إلى فئات مثل الشرقي والغربي باعتباره نقطة الانطلاق والغاية من التحليل والبحث ووضع السياسات العامة (على نحو ما استخدم بلفور وكرومر هاتين الفئتين) فالنتيجة عادة ما تكون استقطاب التمييز - أي زيادة 'شرقية' الشرقي و 'غربية' الغربي - والحد من التلاقي الإنساني بين الثقافات والتقاليد والمجتمعات المختلفة. وبإيجاز نجد أن الاستشراق - وذلك منذ أولى مراحل تاريخه الحديث حتى الوقت الحاضر، وباعتباره منهاجاً فكرياً للتعامل مع كل

ما هو أجنبي - قد اتضحت فيه سمة مميزة وهي سمة الجنوح المؤسف لأي معرفة قائمة على ضروب التمييز القاطعة مثل تمييز ''الشرق'' عن ''الغرب'' : أي تقديم الفكر في قناة غربية أو قناة شرقية . ولما كان هذا الجنوح يكمن في مركز النظرية والممارسة والقيم الاستشراقية لدى الغرب، أصبح مفهوم سلطة الغرب على الشرق مُسلَّماً به باعتباره يتمتع بمكانة الحقيقة العلمية.

ولابد أن تتضح هذه الملاحظة تماماً إذا ضربنا مثلاً معاصراً أو مثلين . فمن الطبيعي لأصحاب السلطة أن يستعرضوا، من وقت لآخر، أحوال العالم الذي عليهم أن يتعاملوا معه. وكثيراً ما فعل بلفور ذلك، مثلما يفعله معاصرنا هنرى كيسنجر، ويندر أن يكون ذلك بصراحة ووضوح أكبر مما جاء في مقالته ''البناء الداخلي والسياسات الخارجية''. والدراما التي يصورها حقيقية، وفيها ينبغي على الولايات المتحدة أن توازن في كل ما تفعله في العالم بين ضغوط القوى الداخلية وبين حقائق الواقع في الخارج، ولهذا السبب وحده لابد أن يقيم كلام كسينجر استقطاباً بين الولايات المتحدة وبين العالم، ويضاف إلى ذلك، بطبيعة الحال، أنه يتكلم واعياً باعتباره الصوت الرسمي للدولة الغربية الكبرى، وهي التي أدى تاريخها الحديث وواقعها الحاضر إلى الموقف الذي تقفه أمام عالم لا يقبل بسهولة سلطانها وسيادتها . ويشعر كسينجر أن الولايات المتحدة تستطيع أن تتعامل مع الغرب الصناعي المتقدم دون أن تصادف المشكلات التي تصادفها مع العالم النامي. وهنا أيضاً نرى أن الواقع المعاصر للعلاقات بين الولايات المتحدة وما يسمى بالعالم الثالث (وهو الذي يضم الصين، والهند الصينية، والشرق الأدنى، وإفريقيا، وأمريكا اللاتينية) يتكون، بوضوح، من مجموعة شائكة من المشاكل، وهو ما

لا يستطيع أن يخفيه أحد حتى كيسنجر نفسه.

أما منهاج كيسنجر في مقاله فينطلق مما يسميه اللغويون التعارض الثنائي: أي إنه يبين وجود أسلوبين من أساليب السياسة الخارجية (النبوئي والسياسي) ونمطين من فن الصنعة، وفترتين ، وهلمَّ جراً. وعندما يصل إلى نهاية القسم التاريخي من حجته ويجد أنه يواجه العالم المعاصر، يقسمه وفق منهاجه إلى

10/6

نصفين هما البلدان المتقدمة والبلدان النامية. فأما القسم الأول، وهو الغرب، فيقول إنه "يلتزم التزامًا عميقًا بأن العالم الحقيقي يوجد خارج الناظر إليه، وبأن المعرفة تتكون من تسجيل وتصنيف البيانات - وكلما زادت دقتها كانت أفضل". وبرهان كيسنجر على ذلك هو الثورة التي أحدثها إسحق نيوتن، عالم الفيزياء، والتي لم تحدث في العالم النامى، وهكذا "فإن الثقافات التي لم تصبها الآثار المبكرة للتفكير النيوتوني لا تزال تحتفظ بالنظرة التي ترجع في جوهرها إلى ما قبل عهد نيوتن وهي التي تقول إن العالم الحقيقي يوجد بصورة كاملة تقريبًا داخل الناظر إليه" ويضيف قائلاً إن ذلك قد أدى إلى أن أصبحت ’’للحقيقة الإمبريقية أو التجريبية دلالة تختلف اختلافًا كبيرًا لدى الكثير من البلدان الجديدة عنها لدى الغرب، وذلك لأن هذه البلدان، بمعنىً من المعاني، لم تمر يومًا ما بمراحل اكتشاف هذه الحقيقة" (١٦).

وعلى العكس من كرومر، لا يحتاج كيسنجر إلى الاستشهاد بأقوال السير ألفريد لَيَالْ لإثبات عجز الشرقي عن توخي الدقة، إذ يرى أن قضيته لا خلاف عليها ومن ثم فهي لا تحتاج إلى أسانيد خاصة : فلقد كانت لنا ثورتنا النيوتونية ولم يكن لديهم ما يماثلها، ونحن أقدر منهم على التفكير. لا بأس، إذن فقد رُسِمَتْ الخطوط أخيراً بشكل يقترب اقتراباً كبيراً من خطوط بلفور وكرومر. ومع ذلك فإن الفترة التي تفصل كيسنجر عن الامبرياليين البريطانيين تبلغ ستين عاماً أو أكثر، ولقد أثبتت العديد من الحروب والثورات فيها، وبصورة قاطعة، أن الأسلوب ” النبوئى‘‘ الذي ينسبه كسينچر إلى البلدان النامية "غير الدقيقة" وإلى أوروبا قبل مؤتمر ￼يينا، لم يعجز عن تحقيق بعض النجاحات، ومن ثم يرى كيسنچر، على عكس بلفور وكرومر، أنه مضطر إلى احترام هذا المنظور السابق لنيوتن، "لأنه يهيئ المزيد من المرونة فيما يتعلق بالقلاقل الثورية المعاصرة". وهكذا فإن واجب الناس في عالم ما بعد نيوتن، (وهو العالم الحقيقي) "أن يبنوا نظامًا دوليًّا قبل أن تفرضه إحدى الأزمات بالضرورة" ، وبعبارة أخرى لا يزال علينا "نحن" أن نعثر على أسلوب لاحتواء العالم النامي. ألا يشبه ذلك رؤية كرومر لآلة متناغمة التشغيل، هدفها النهائي تحقيق فائدة ما، لسلطة مركزية ما، في معارضة العالم النامى؟

وربما لم يكن كيسنجر يعرف أي نسب عريق يتمتع به "الرصيد" المعرفي الذي "يسحب" منه حين قسم العالم إلى قسمين، أحدهما سابق لنيوتن والآخر لاحق عليه، ولكن تمييزه بينهما مطابق للتمييز "المعتمد" لدى المستشرقين الذين يفصلون بين أبناء الشرق وأبناء الغرب. وتمييز كيسنچر، مثل تمييز المستشرقين، ليس بريئاً من أحكام القيمة، على الرغم من نغمة الحياد الظاهرة. وهكذا فإن كلمات معينة مثل ’’نبوئي‘‘، و’’الدقة" ، و’’داخلي" ، و’’الحقيقة الإمبريقية" ، و ’’النظام‘‘ تنتشر في شتى أرجاء وصفه وهي التي تتميز بها إما بعض الفضائل "الجذابة" والمألوفة والمستحبة، أو بعض المثالب الشاذة والفوضوية التي تنذر بالخطر. ويشترك المستشرق التقليدي مع كيسنچر، كما سوف نرى، في القول بأن الاختلاف بين الثقافات ينشئ، أولاً، جبهة قتال تفصل بينهما، ويدعو الغرب، ثانيًا، إلى أن يتحكم في "الآخر" ويحتويه أو يحكمه (من خلال التفوق في المعرفة والسلطة اللازمة لتطويعه). ولا يحتاج أحد في الوقت الحاضر إلى من يذكره بالآثار المترتبة على الحفاظ على أمثال هذه التقسيمات "القتالية" ومدى تكاليفها الباهظة.

وهاك مثالاً آخر يرتبط بيسرٍ - وربما بيسر أكبر مما ينبغي - بالتحليل الذي يقدمه كيسنجر. فلقد نشرت

المجلة الأمريكية للطب النفسي، في عددها الصادر في فبراير ١٩٧٢ مقالاً كتبه هارولد و. جليدن، قالت المجلة إنه كان قبل تقاعده عضواً في مكتب الاستخبارات والبحوث التابع لوزارة الخارجية الأمريكية. ويتضح من عنوان المقال (وهو "العالم العربى") ومن نغمته ومن مضمونه أنه يمثل تَوَجُّهًا فكريا من أشد خصائص التفكير الاستشراقي. وهكذا يقدم جليدن في مقاله الذي يقع في أربع صفحات، كل منها من عمودين، صورة سيكلوجية لما يزيد عن مائة مليون شخص، وهو يبحث هذه الصورة في فترة تزيد على ١٣٠٠ سنة، ولا يعتمد في آرائه إلا على أربعة مصادر هي: كتاب صدر قبل فترة قصيرة عن طرابلس، و واحد من صحيفة **الأهرام** المصرية، ودورية عنوانها أورينتى مودرنو، وكتاب كتبه مستشرق مشهور يدعى ماجد قدورى. أما المقالة نفسها فتقول إنها تعتزم الكشف عن العوامل الداخلية للسلوك العربي ، وهو سلوك نراه من وجهة نظرنا "نحن" "منحرفًا"، ولكن العرب يعتبرونه "طبيعيًّا" . وبعد هذه المقدمة التي تبشر بالخير، يقول لنا الكاتب إن العرب يؤكدون أهمية الاتفاق مع كل ما هو سائد، وإن العرب يعيشون في كنف ثقافة "العار" أو "الخزي"، وأن لهذه الثقافة "جهاز صيتٍ وهيبةٍ" يتضمن القدرة على اجتذاب الأتباع والعملاء (ثم يقول لنا في لفتة جانبية إن "المجتمع العربي يقوم حالياً، كما كان شأنه دائماً، على نظام المشاركة بين الراعي والعميل'')، وإن العرب لا يستطيعون العمل إلا في مواقف الصراع؛ وإن الهيبة لا تقوم إلا على أساس قدرة السيطرة على الآخرين؛ وإن ثقافة "العار" - والإسلام نفسه من ثَمَّ - يعتبرُ الثأرَ فضيلة (وهنا يستشهد جليدن استشهاد المنتصر بما نشرته صحيفة **الأهرام** في عددها الصادر ٢٩ يونيو ١٩٧٠، حين يبين "أنه في حالات القتل العمد التي قبض فيها على الجناة، وكانت تبلغ ١٠٧٠ حا عام ١٩٦٩ {في مصر} اتضح أن ٢٠ في المائة من جرائم القتل كانت بسبب الرغبة في غسل العار، و 30 في المائة بسبب الرغبة في الانتقام من مظالم حقيقية أو متوهمة، و ٣١ في المائة بسبب الرغبة في الأخ بالثأر للأقارب")؛ ثمّ يقوله إنه إذا كانت وجهة النظر الغربية تقول "إن الطريق العقلاني الوحيد أمام العرب هو طريق السلام ... فالعرب لا يرون أن الحالة الراهنة تخضع لهذا المنطق ، لأن الموضوعية ليست من الفضائل في نسق القيم العربية".

ويواصل جليدن حديثه ، بحماس أكبر هذه المرة، قائلاً "من الحقائق البارزة أنه إذا كان نسق القيم العربي يتطلب التضامن داخل المجموعة، فإنه يشجع أفرادها في الوقت نفسه على نوع من المنافسة يؤدى إلى تدمير ذلك التضامن نفسه، ويضيف أنّه "لا عبرة إلا بالنجاح" في عالم ''يتميز بالقلق الذي يعبر عنه الشك والريبة العامة، وهي التي أُطْلِقَ عليها تعبير العدوانية الطليقة" ؛ "وإن فن التحايل والتملُّص فن بالغ التقدم في الحياة العربية وفي الإسلام نفسه كذلك" ويقول إن حاجة العربي إلى الثأر تتجاوز كل شيء آخر، وإن لم يأخذ العربي بثأره شعر بالعار الذي "يدمِّر ذاته" . وهكذا فإذا كان "الغربيون يعتبرون أن السلام يشغل مكانة رفيعة على سُلَّم القيم" وإذا "كان لدينا فعلاً وعي بالغ الحدة بقيمة الزمن" ، فإن ذلك لا يصدق على العرب. ويضيف قائلاً: "في واقع الأمر كانت الحرب لا السلم هي ما يمثل الوضع الطبيعي في المجتمع القبلي العربي (وهو المصدر الذي خرجت منه القيم العربية) لأن الغزو كان إحدى الدعامتين الرئيستين للاقتصاد". وأما الغرض من هذا البحث "العلمي" المسهب فهو أن يبين وحسب كيف تختلف المواقع النسبية للعناصر اختلافا بيِّناَ بين سلم القيم الغربية وسلم القيم الشرقية. وهذا هو المطلوب إثباته [١٧].

هذا هو أوج الثقة الاستشراقية، فالكاتب لا ينكر على أي تعميم مزعوم وحسب أن يكتسب شرف الحقيقة، ولا يجد قائمة نظرية للصفات الشرقية دون تطبيقها على سلوك الشرقيين في العالم الواقعي. فمن ناحية يوجد الغربيون، وفي مقابلهم يوجد الشرقيون العرب، وأفراد الجانب الأول يتصفون بأنهم (دون ترتيب معين للصفات) عقلانيون، مسالمون، متحررون، منطقيون، قادرون على الاستمساك بقيم حقيقية، بريئون

من الريبة الطبيعية ، وأفراد الجانب الآخر لا يتصفون بأي منها . تُرى من أي نظرة جماعية للشرق، على حُقُولِهَا بالتفاصيل الخاصة، خرجت هذه الأقوال؟ تُرى أية مهارات متخصصة، وضغوط خيالية، وأية مؤسسات وتقاليد، وأية قوى ثقافية أدت إلى هذا التماثل في أوصاف الشرق بين كرومر وبلفور ورجال السياسية المعاصرين لنا؟

ثانيا الجغرافيا الخيالية وصورها

إضفاء الصفات الشرقية على الشرقي

الاستشراق بالمعنى الدقيق مجال من مجالات البحث العلمي. ويَعتبر الغرب المسيحي أن الاستشراق قد بدأ وجوده الرسمي بالقرار الذي اتخذه مجلس الكنائس في مدينة فيين الفرنسية بإنشاء سلسلة من كراسي الأستاذية "اللغات العربية، واليونانية، والعبرية، والسريانية في باريس، وأوكسفورد، و بولونيا، و أثينيون، وسالامانكا،، (١٨) ولكن أي تناول الاستشراق يجب ألاّ يقتصر على النظر في أمور المستشرق المحترف وعمله بل أن يشمل الفكرة نفسها، أي فكرة وجود مجال دراسي يقوم على وحدة جغرافية وثقافية ولغوية وعرقية تسمى الشرق. والمجالات، بطبيعة الحال، من وضع البشر، وهي تكتسب التماسك والتكامل على مر الزمن لأن الباحثين يكرسون جهودهم بطرائق شتى لدراسة الموضوعات التي تبدو متفقاً عليها. ومع ذلك، فغنى عن القول أن تحديد المجال الدراسي نادرا ما يتسم بالبساطة التي يزعمها حتى أشد الملتزمين به، وهم عادة من الباحثين والأساتذة والخبراء ومن إلى ذلك. كما إن المجال قد يتعرض لدرجة من التغيير الشامل - حتى في مجالات البحث التقليدية، مثل فقه اللغة أو التاريخ أو اللاهوت - بحيث يصبح في عداد المحال تقريباً وضع تعريف يصلح لجميع الأغراض. ويصدق هذا بالتأكيد على الاستشراق، لبعض الأسباب الطريفة.

فالحديث عن التخصص العلمي باعتباره مجالاً "جغرافيا" له، في حالة الاستشراق، دلالة واضحة، فليس من المحتمل أن يتصور أحد وجود مجال مناظر لهُ يُسمّى "الاستغراب". وهذه البداية وحدها قد تفصح عن خصوصية موقف الاستشراق بل وربما شذوذ موقفه. فإنه إذا كانت مباحث علمية كثيرة توحي باتخاذ موقف معين إزاء شيء ما، وليكن مادة إنسانية معينة، (مثلما يعالج المؤرخ الماضي البشري من موقع رؤية خاصة في الحاضر) فإننا لا نستطيع القياس على ذلك هنا قياساً حقيقياً فتتخذ موقعًا ثابتًا، و جغرافيًا بصورة كاملة تقريباً، إزاء مجموعة بالغة التنوع من الحقائق الاجتماعية واللغوية والسياسية والتاريخية. فدارس الآداب الكلاسيكية، أي اليونانية واللاتينية القديمة، ودارس اللغات الرومانسية أي اللغات ذات الأصل الروماني، أو حتى دارس التاريخ والثقافة الأمريكية يركز بحثه في قسم متواضع من العالم لا في نصف كامل من هذا العالم. ولكن الاستشراق مجال يتسم بطموح جغرافي كبير. ولما كان المستشرقون قد شغلوا أنفسهم بصورة تقليدية بالأمور الشرقية (فالذين يدعون أنفسهم مستشرقين يطلقون هذا الاسم على المتخصص في الشريعة الإسلامية مثلما يطلقونه على الخبير باللهجات الصينية أو بالأديان الهندية) كان علينا أن نستعد لتقبل حجم الاستشراق الهائل وبناءه الجزافي، إلى جانب إمكان تقسيمه إلى أقسام فرعية تكاد لا تنتهي، وأن نعتبر أن ذلك من السمات الرئيسية للاستشراق والدليل عليه هو الخلط الذي يسبب البلبلة بين الغموض الإمبريالي والتفاصيل الدقيقة.

كل هذا يصف الاستشراق باعتباره مبحثًا أكاديميًا، والصورة الصرفية للكلمة وظيفتها الإصرار على تمييز هذا البحث عن كل نوع سواه. وكانت القاعدة في تطوره التاريخي باعتباره مبحثًا أكاديميًا هي توسيع نطاقه لا زيادة الطابع الانتقائي. وكان مستشرقو عصر النهضة الأوروبية، مثل إرپنيوس وجيوم پوستيل، في

المقام الأول، من المتخصصين في لغات أقاليم الكتاب المقدس ، وإن كان بوستيل يتفاخر بأنه يستطيع أن يعبر قارة آسيا حتى يصل إلى الصين دون أن يحتاج إلى مترجم. وبصفة عامة كان المستشرقون حتى منتصف القرن الثامن عشر من الباحثين في الكتاب المقدس، ودارسي اللغات السامية، والمتخصصين في الدراسات الإسلامية ، أو - بعد أن فتح اليسوعيون باب دراسة الصين - من المتخصصين في دراسة الصين. ولم يكن الاستشراق قد تمكن أكاديميًّا من فتح منطقة وسط آسيا الشاسعة حتى أواخر القرن الثامن عشر حين استطاع أنكتيل ديبرون والسير وليم جونز أن يكشفا ويشرحا الثروات الفذة التي تحفل بها اللغتان الأفستيه والسنسكريتية. وبحلول منتصف القرن التاسع عشر كان الاستشراق قد أصبح خزانة ذات أبعاد هائلة لكنوز من الدراسات العلمية. ولدينا مؤشران ممتازان لانتصار هذه النزعة الانتقائية الجديدة، أحدهما هو الوصف الموسوعي للاستشراق في الفترة من ١٧٦٥ إلى ١٨٥٠ تقريبًا، وهو الذي قدمه ريمون شواب في كتابه **النهضة الشرقية** (١٩). فإلى جانب المكتشفات العلمية التي قام بها المحترفون من العلماء لكل ما هو شرقي خلال هذه الفترة في أوروبا، انتشر الولع بالفنون والآداب الآسيوية وخصوصا فنون الشرق الأقصى انتشار الوباء الذي أصاب جميع كبار الشعراء وكتاب المقالات والفلاسفة في تلك الفترة. وكان شواب يرى أن صفة "الشرقي" تعني تحمس الهواة أو المحترفين لكل ما هو آسيوي، وكانت تلك الصفة مرادفة لكل ما كان غريبًا وغامضًا وعميقًا وأساسيًّا، ومن ثم رائعًا، ويعتبر ذلك الولع بالشرق تحولا لولع مماثل في أوروبا بالآثار اليونانية واللاتينية القديمة في أوج عصر النهضة أي إنه كان تحولاً في الاتجاه إلى الشرق، عبر عنه □كتور هوجو عام ١٨٢٩ على النحو التالي: "كان المرء في قرن لويس الرابع عشر مولعًا باليونان، أما الآن فهو مستشرق" (٢٠) وهكذا فقد كان لفظ المستشرق في القرن التاسع عشر يعني الباحث (المتخصص في الدراسات الصينية أو الإسلامية أو اللغات الهندية الأوروبية) أو المتحمس الموهوب (مثل هوجو في كتابه **المستشرقون** أو جوته في ديوان الغرب والشرق) أو يعني الاثنين معاً (مثل ريتشارد بيرتون، وإدوارد لين، وفريدريش شليجل).

أما المؤشر الثاني على مدى ميل الاستشراق إلى اتخاذ طابع شامل بعد مجلس □يين، فهو ما كتبه أبناء القرن التاسع عشر الذين أرَّخوا لهذا المجال ، وأشد هذه الكتابات التاريخية دقة كتاب **سبعة وعشرون عاماً في تاريخ الدراسات الشرقية** الذي كتبه چول مول بالفرنسية، ويقع في مجلدين يسجل فيهما أبرز الأحداث في مجال الاستشراق ما بين عامي ١٨٤٠ و١٨٦٧ (٢١) .

وكان مول يشغل منصب أمين الجمعية الآسيوية في باريس، وكانت باريس المدة تزيد على النصف الأول للقرن التاسع عشر عاصمة العالم الاستشراقى (وعاصمة القرن التاسع عشر وفقاً لما يقوله فالتر بنيامين). وقد أتاح لمول منصبه في الجمعية أن يعيش في قلب مجال الاستشراق. ولا يكاد مول يغفل ذكر أي شيء كتبه باحث أوروبي عن آسيا في تلك الأعوام السبعة والعشرين في تسجيله للدراسات الشرقية. والدراسات التي يسجلها تقتصر، بطبيعة الحال، على الدراسات المنشورة، ولكن المادة المنشورة التي تهم الباحثين في الاستشراق هائلة الحجم، ابتداء من اللغة العربية، إلى العديد من اللهجات الهندية، واللغات العبرية، والفهلوية، والأشورية، والبابلية، والمنغولية، والصينية، والبورمية، وما بين النهرين، وانتهاءً بالجاوية ، فقائمة الدراسات في فقه اللغة التي كانت تعتبر استشراقية لا يكاد يحصيها العد. كما إن الدراسات الشرقية كانت فيما يبدو تشمل كل شيء من تحرير النصوص وترجمتها إلى علم المسكوكات الأثرية، إلى الدراسات الأنثروبولوجية، والآثار، وعلم الاجتماع، والدراسات الاقتصادية والتاريخية والأدبية والثقافية في كل حضارة معروفة من حضارات آسيا وشمال إفريقيا، قديمة كانت أو حديثة. والكتاب الذي كتبه جوستاف دوجا بالفرنسية بعنوان **تاريخ المستشرقين الأوروبيين من القرن الثاني عشر إلى التاسع عشر**

(١٨٩٨ - ١٨٧٠)[٢٢] تاريخ انتقائي يرصد الشخصيات الرئيسية فقط، ولكن النطاق الذي يشمله لا يقل إبهارًا عن كتاب مول.

ومع ذلك فإن أمثال هذه الدراسات الانتقائية قد أغفلت بعض الأشياء ، فالمستشرقون الأكاديميون كانوا يهتمون في الغالب بالعهود القديمة لأي لغة أو مجتمع يدرسونه. ولم يحدث حتى أواخر القرن، باستثناء رئيسي أوحد هو **المعهد المصري** الذي أنشأه نابليون، أن بدأ الاهتمام الكبير بالدراسة الأكاديمية للشرق الحديث أو القائم فعلاً. أضف إلى ذلك أن الشرق الذي يُدرس كان ، بصفة عامة، "عالماً نِصيًّا"، أي إن مصدر تأثير الشرق كان الكتب والمخطوطات، بخلاف تأثير اليونان في عصر النهضة الأوروبية والذي كان مصدره فنون المحاكاة مثل النحت والأواني الفخارية . بل إن التقارب الوجداني بين المستشرق وبين الشرق كان "نصياً"، حتى قيل إن بعض المستشرقين الألمان في أوائل القرن التاسع عشر كتب لهم الشفاء التام من أذواقهم الاستشراقية عندما شاهدوا بأعينهم تمثالاً هنديا له ثماني أذرع [٢٣]. وحين كان المستشرق المتبحر في العلم يتنقل في البلد الذي تخصص فيه، لم تكن تفارق ذهنه مطلقاً تلك الأقوال المأثورة المجرَّدة التي لا تتزعزع عن "الحضارة" التي درسها، ونادرا ما كان المستشرقون يهتمون بشيء سوى إثبات صحة تلك "الحقائق" البالية بتطبيقها، دون توفيق كبير، على أبناء البلد الذين لا يفهمونها فَيُتَّهَمُونَ بالانحطاط. وأخيراً فإن قوة الاستشراق نفسه واتساع نطاقه أدى إلى إيجاد "كمية" معقولة من المعرفة الإيجابية الدقيقة عن الشرق، إلى جانب ضرب من المعرفة "من الدرجة الثانية" - وهي التي تختبئ في بعض المواقع مثل الحكاية الشرقية، وأسطورة الشرق الغامض، والأفكار الخاصة باستعصاء فهم آسيا - فأصبحت لهذا الضرب من المعرفة حياة خاصة، وهي التي وصفها . ج. كيرنان وصفاً موفقا حين قال إنها "حلم اليقظة الجماعي الأوروبي عن الشرق" [٢٩]. وكان من النتائج الطيبة لذلك أن عدداً جديرًا بالتقدير من الكتاب المهمين في القرن التاسع عشر أمسوا يتحمسون للشرق، وأعتقد أننا نصيب كبد الحقيقة إذا تحدثنا عن نوع من الكتابات الاستشراقية التي تمثلها الآثار الأدبية لـ كتور هوجو، وجوته ، ونير ال ، وفلوبير، وفيتزجيرالد وأمثالهم. ولكن هذا النوع يصاحبه حتماً لونٌ من الأساطير المبهمة عن الشرق، وصورة للشرق لا تنبع فقط من المواقف المعاصرة وضروب التحيز الشائعة بل أيضاً مما أسماه فيكو غرور الأمم وغرور الباحثين. ولقد سبق لي أن ألمحت إلى أوجه الانتفاع السياسي بهذه المادة في الصورة التي ظهرت بها في القرن العشرين.

لقد تضاءل اليوم احتمال وصف المستشرق نفسه بهذه الصفة عما كان عليه في أي وقت حتى الحرب العالمية الثانية، ومع ذلك فهذه التسمية لا تزال مفيدة، كما يحدث عندما تنشئ الجامعات برامج أو أقسامًا علمية لِلُّغات الشرقية أو الحضارات الشرقية. ففي جامعة أوكسفورد فرع دراسات شرقية (يشار إليه بتعبير "كلية" أو هيئة تدريس) وفي جامعة برنستون قسم علمى للدراسات الشرقية، ومنذ عهد قريب، أي في عام ١٩٥٩، قامت الحكومة البريطانية بتكليف لجنة خاصة "بمراجعة واستعراض التطورات التي شهدتها الجاه في مجال الدراسات الشرقية، والسلا ونية، ودراسات شرقى أوروبا، والدراسات الإفريقية ... وأن تبحث وضع مقترحات لزيادة تطويرها في المستقبل وأن تسدي المشورة بشأنها " [٢٥] والتقرير الذي أصدرته اللجنة في عام ١٩٦١ وأطلق عليه اسم تقرير هيتر، لا يبدي أي قلق بشأن إطلاق الصفة العامة، أي "الشرقية" ، على هذه الدراسات، إذ رأى أنها تستخدم لأغراض مفيدة في الجامعات الأمريكية أيضاً. بل إن أكبر اسم في مجالات الدراسات الإسلامية الأنجلو أمريكية، وهو هـ. أ. ر. جيب، كان يفضل إطلاق صفة المستشرق على نفسه بدلاً من المتخصص في اللغة العربية، ورغم نزعته الكلاسيكية كان أحياناً ما يستعمل التعبير الجديد القبيح "دراسات المناطق" في الإشارة إلى الاستشراق حتى يبين أن التعبيرين

يمثلان آخر الأمر عناوين جغرافية يجوز استعمالها بالتبادل (٢٦). ولكن ذلك، في رأيي، يخفي بسذاجة علاقة أهم بين المعرفة والجغرافيا، وأود أن أنظر في هذه العلاقة دون إسهاب.

على الرغم من تشتيت الذهن الذي يتسبب فيه عدد كبير من الرغبات والدوافع والصور التي تتسم جميعاً بالغموض، فالذهن فيما يبدو يصوغ دائبًا ما أسماه كلود ليفي-شتراوس "علم المجسدات" (٢٧). فعلى سبيل المثال تقوم قبيلة بدائية بتحديد مكان معين، ووظيفة معينة، ودلالة معينة، لكل نبات مورق في بيئتها المباشرة. وليس للكثير من تلك الحشائش والأزهار فوائد عملية، ولكن ليفي - شتراوس يرمي إلى إيضاح أن الذهن يتطلب النظام، والنظام يتحقق برصد جميع الأشياء والتمييز بينها، ووضع كل شيء يعيه الذهن في مكان يتيح العثور عليه، ومن ثم تخصيص أدوار لكل شيء في رصيد الأشياء والهويات التي تتكون البيئة منها، وهذا الضرب من التصنيف الأول أو البدائي له مَنْطِقُهُ، ولكن القواعد التي يستند إليها مجتمع ما في اعتبار نبات السرخس رمزا للنعمة، ويستند إليها مجتمع آخر في اعتباره رمزا للنقمة، ليست عقلانية بوضوح ولا هي عالمية، إذ دائماً ما نجد بعض التعسف الخالص في أسلوب إدراك الخصائص التي تميز الأشياء بعضها عن بعض، وتقترن بهذه الخصائص المميزة قيم ذات تاريخ نستطيع لو كشفنا عنه كشفاً كاملاً أن نجد فيه نفس القدر من التعسف، وهو ما يتجلىَّ دون لأيٍ في مسألة الأزياء الشائعة (الموضة). لماذا تظهر "موضة" الشعر المستعار و"الياقة" المصنوعة من "الدانتلا" والحذاء العالي الكعب ذي المشبك ثم تختفي في فترة عقود معدودة؟ سيرجع جانب من الإجابة إلى نفع هذه الأشياء وجانب آخر إلى جمالها في ذاتها، لكننا إذا اتفقنا على أن جميع الأشياء في التاريخ، مثل التاريخ نفسه، من صنع البشر، فسوف ندرك مدى إقدام البشر على تحديد أدوار وإسباغ معان على الكثير من الأشياء أو الأماكن أو الأوقات، وهي أدوار ومعان لا تكتسب صحة موضوعية إلا بعد تحديد البشر لها وإسباغهم إياها عليها، ويصدق هذا بصفة خاصة على الأشياء غير الشائعة نسبيا، مثل الأجانب، أو الكائنات الطافرة، أو السلوك "غير السوي".

ويمكننا بكل تأكيد أن نقول إن بعض الأشياء المميزة من صنع الذهن، وإن هذه الأشياء التي يبدو لها وجود موضوعي، ليست في الواقع إلا أوهاما. فقد تقوم مجموعة من الناس الذين يعيشون في أرض لا تتعدى مساحتها عدة أفدنة بإقامة حدود تفصل بين أرضهم وبين الأراضي المحيطة بها مباشرة وما يتجاوزها من أراض، وهي التي يطلقون عليها اسم "أراضي الهمجيين". وبتعبير آخر نرى أن الاتجاه الشائع عالميا بأن يطلق الناس على مكان يألفونه تعبير "أرضنا نحن"، وعلى المكان الذي لا يألفونه ويتجاوز أرضهم المألوفة تعبير "أرضهم هم" أسلوب لوضع حدود جغرافية مميزة قد تكون تعسفية تماماً. وأنا أستعمل كلمة '' تعسفية هنا لأن الجغرافيا الخيالية من نوع "أرضنا وأرضهم" لا تحتاج إلى افتراض اعتراف "الهمجيين" بذلك التمييز ، بل يكفى لنا "نحن" أن نقيم هذه الحدود في أذهاننا، فهذا من شأنه أن يجعلهم يصبحون "هم" ، ويجعل أرضهم وعقليتهم موسومة بالاختلاف عن أرضنا وعقليتنا "نحن" . ويبدو، إلى حد ما، أن المجتمعات الحديثة والمجتمعات البدائية تستمد إحساسها بهوياتها بصورة سلبية. ومن الأرجح أن إحساس الأثيني في القرن الخامس بأنه غير همجي كان يعادل إحساسه الإيجابي بأنه أثيني، فالحدود الجغرافية تصاحب الحدود الاجتماعية والعرقية والثقافية بطرائق متوقعة، لكنه كثيراً ما يكون إحساس الشخص بأنه غير أجنبي قائمًا على تصوره عما يوجد "هناك" فيما وراء أرضه، وهو تصور أبعد ما يكون عن الدقة، إذ يبدو أن شتى ألوان الافتراضات والارتباطات والأوهام تزاحم في المكان الموجود خارج أرض الشخص.

كتب الفيلسوف الفرنسي جاستون باشيلار تحليلاً ذات يوم لما أطلق عليه اسم "شعرية" المكان (٢٨). فقال

إن المكان داخل المنزل يكتسب لونًا من الألفة، والسرية والأمن، سواء كان ذلك حقيقة أو خيالاً، بسبب الخبرات التي أصبحت تبدو ملائمة له. والأمكنة "الموضوعية" في المنزل - كالزوايا والممرات والأقبية والغرف - أقل أهمية بكثير مما اكتسبته شاعريا، وهو عادة "صفة" ذات قيمة خيالية أو استعارية نستطيع أن نسميها ونشعر بها، وهكذا قد يصبح المنزل مسكونا، أو يوحي بدفء المأوى أو بالسجن أو بالسحر. ومن ثم فإن المكان يكتسب معنى عاطفيا بل ومعنى عقلانيا من خلال لون من التحول "الشعري" الذي يؤدي إلى تحويل الأصقاع الخاوية أو المجاهل البعيدة إلى "معان" محددة لنا هنا. ويحدث هذا التحول نفسه عندما نعالج الزمن، إذ إن جانباً كبيراً مما يرتبط في أذهاننا أو مما نعرفه عن الفترات التي نشير إليها بعبارة مثل "منذ زمن طويل" أو "في البداية" أو "في نهاية الزمن" هو في حقيقته شاعرى - أي مصنوع. فالمؤرخ الذي يتحدث عن المملكة الوسيطة في مصر القديمة سوف يجد في تعبير "منذ زمن بعيد" معنى بالغ الوضوح، ولكن هذا المعنى نفسه لا يلغي تماماً الطابع الخيالي أو شبه المتوهم الذي يشعر المرء أنه كامن في تلك الفترة الزمنية البالغة الاختلاف والبُعد عن زماننا، فلا شك أن الجغرافيا الخيالية، والتاريخ الخيالي يساعدان الذهن في تكثيف وتعميق إحساسه بذاته بتهويل المسافة والاختلاف بين ما هو قريب منه وما هو بعيد عنه. وينطبق هذا بنفس الدرجة على المشاعر التي كثيراً ما تنتابنا والتي توحي بأننا كانَ يمكن أن نحس بالمزيد من دفء "الانتماء" في القرن السادس عشر أو في جزر تاهيتي ، في جنوب المحيط الهادئ.

لكنه لا جدوى من التظاهر بأن كل ما نعرفه عن الزمن والمكان، أو بالأحرى عن التاريخ والجغرافيا، خيالي في المقام الأول. فوجود التاريخ الإيجابي والجغرافيا الإيجابية لا شك فيه، ونستطيع الإلماح إلى منجزاتهما الرائعة في أوروبا والولايات المتحدة . فالباحثون يحيطون الآن قطعا بمعارف عن العالم، وعن ماضيه وحاضره، تزيد عما كانوا يحيطون به في زمن جيبون. المؤرخ البريطاني في القرن الثامن عشر، على سبيل المثال. ولكن هذا لا يعني أنهم يحيطون بجميع المعارف، أو - وهو الأهم - أن معارفهم قد أزالت فعلاً المعرفة الخيالية للجغرافيا والتاريخ التي كنت أناقشها. ولسنا بحاجة إلى أن نَبُتَّ هنا فيما إذَّا كانت هذه المعرفة الخيالية مبثوثة في التاريخ والجغرافيا أو أنها، بمعنى من المعانى، تُبْطلهما. فلنقتصر على القول، مؤقتًا، إنّ هذه "المعرفة" موجودة باعتبارها شيئاً يتجاوز ما يبدو لنا معرفة إيجابية وحسب.

لقد كانت صورة الشرق في أوروبا، منذ أقدم العصور تقريباً، تتضمن ما يزيد عما هيأته المعرفة التجريبية بالشرق. فعلى نحو ما أوضح ر. و. سذرن. بأسلوبه الرشيق، كان تفهم أوروبا - على الأقل منذ بدايات القرن الثامن عشر - لنوع محدد من الثقافة الشرقية ، وهو الثقافة الإسلامية، يتسم بالجهل وإن كان مركبا من عناصر عديدة(٢٩). فلقد كانت تتجمع حول فكرة الشرق دائماً، فيما يبدو، بعض المعاني التي تتداعى إلى الذهن حين يذكر الشرق، دون أن تبلغ حد الجهل تماماً أو حد العلم تماماً. وانظر أولاً إلى رسم الحدود بين الشرق والغرب، وهي التي كانت تبدو بوضوح حتّى في وقت كتابة **الإلياذة** و هي الملحمة التي كتبها الشاعر اليوناني هوميروس قبل الميلاد: ولسوف تجد أن سمتين من أشد السمات ارتباطا بالشرق وأبعدها تأثيرًا واضحتان في مسرحية **الفرس** للشاعر أيسخولوس، وهي أقدم مسرحية وصل إلينا نصها، وفي مسرحية **عابدات باخوس** للشاعر يوريبيديس، آخر مسرحية وصل إلينا نصها، إذ يصور أيسخولوس إحساس الفرس بالكارثة حينما يعلمون أن جيوشهم التي يقودها الملك أرتخشتا (كسرى) قد دمرها اليونانيون، وعندها تنشد الجوقة (الكورس) الأنشودة التالية :

باتت أراضي آسيا جمعاء

في عيها تحس بالخواء!

قاد الجيوش كسرى عندها .. آها وآه !

كسرى تحطم بعدها ويلاه يا ويلاه !

وكل ما دبر كسرى قد تحطم

في السفن بالبحر الخضم

إذن كيف استطاع الحرب داريوس الأمين

وأن يعود بالرجال سالمين

إذ قادهم في حومة المعمعة

القائد المحبوب من صوصة؟

والمهم هنا أن آسيا تتكلم من خلال الخيال الأوروبي وبفضله، وتظهر أوروبا في صورة المنتصر على آسيا، ذلك "الآخر" - العالم المعادي - فيما وراء البحار، كما تنسب إلى أسيا مشاعر الخواء والضياع والإحساس بالكارثة، وهي المشاعر التي تصبح من نصيب كل تحدًّ من الشرق للغرب ، كما ينسب إلى آسيا أنها تنعى زوال عهد ما في الماضي المجيد، استطاعت فيه التفوق وأن تنتصر هي نفسها على أوروبا .

وفي مسرحية **عابدات باخوس**، وربما كان طابعها الآسيوي أبرز من طابع أي مسرحية أخرى من المسرحيات الأثينية القديمة، يصور الشاعر الربّ ديونيسيوس تصويرًا صريحًا يربطه بأصوله الآسيوية وبضروب التطرف التي تتسم بها "الأسرار" الشرقية والتي تحمل في أطوائها تهديدًا غريبًا، فالملك بنثيوس، ملك طيبة، يلقى حتفه على أيدي أجي، والدته، ومعها زميلاتها من عابدات باخوس إله الخمر، إذ إن تحدي بنتيوس للرب ديونيسيوس بعدم اعترافه لا بسلطانه ولا بربوبيته، يجلب له عقابًا رهيبًا، وتنتهي المسرحية باعتراف عام بالسلطة الرهيبة لذلك الرب غريب الأطوار . ولم يفت الشراح المحدثين لمسرحية **عابدات باخوس** أن يشيروا إلى النطاق الفذ للجوانب الفكرية والجمالية من تأثير المسرحية، إلا أنهم لم يجدوا بُدًّا من رصد أحد التفاصيل التاريخية الإضافية وهي أن يوريبيديس "قد تأثر قطعا بالمظهر الجديد الذي اكتست به حتماً مذاهب عبادة ديونيسيوس، في ضوء ديانات الانتشاء الأجنبية للأرباب بنديس، و سيبيل (كيبيلى) و سابازيوس، وأدونيس وإيزيس، وهي الديانات التي دخلت اليونان من آسيا الصغرى وبلاد الشام فانتشرت في مدينتي بيريوس وأثينا في سنوات الحرب البيلوبونية، بين أثينا و اسپرطة في القرن الخامس قبل الميلاد، وكانت تتسم بالإحباط والرعونة المتزايدة" (٣١).

وسوف يظل هذان الجانبان من جوانب صورة الشرق، وهما اللذان يميزانه عن الغرب في هاتين المسرحيين، من المحاور الأساسية في الجغرافيا الخيالية الأوروبية، فالجانب الأول هو الحد الذي يفصل بين قارتين : فأوروبا قوية وتستطيع التعبير عن نفسها، وآسيا مهزومة وبعيدة، وأيسخولوس يمثل لآسيا، أي يجعلها تتكلم بلسان ملكة فارسية عجوز هي أم كسرى. وأوروبا هي التي تفصح أو تعبر عن الشرق، وهذا الإفصاح أو التعبير ليس ميزة يتميز بها محرك الدمى بل خالق حقيقي لديه القوة على أن يهبها الروح ، وأن يجعلها تمثّل وتحرك وتشكل ذلك المكان الذي يقع فيما وراء الحدود المألوفة، والذي لولاها لظل

صامتا و خطِراً. والفرقة الموسيقية التي يقودها أيسخولوس، والتي تتضمن العالم الآسيوي كما يتصوره كاتب المسرح، تشبه

الإطار العلمي الذي يغلف دراسة المستشرق الذي قد يجد في أصقاع آسيا الشاسعة والتي لا شكل لها ما يثير تعاطفه أحياناً، ولكنه دائماً ما يُخضع ذَلكَ لفحص دقيق ينم عن إحساسه بالسيادة عليه. وأما الجانب الثاني فهو صورة الشرق باعتباره ينذر بالخطر، فمظاهر الإفراط الشرقية تدمر الموقف العقلاني، وهي المظاهر المضادة بجاذبيتها الغامضة لما يبدو أنّه قيم الأسوياء أو القيم الطبيعية. ويرمز للفرق الذي يفصل الشرق عن الغرب تلك الصرامة التي يصد بها الملك بنثيوس عابدات باخوس الهائجات، أول الأمر، لكنه عندما يتحول بعد ذَلكَ إلى عابد متلهن لباخوس، فإنه يلقى حتفه، ولا يرجع سبب ذَلكَ إلى أنّه استلم لديونيسيوس مثلما يرجع في المقام الأول إلى خطئه في تقدير الخطر الذي يمثله ديونيسيوس. والدرس الذي يقصده يوريبيديس يتخذ شكله الدرامي من خلال وجود كادموس وتيرسياس في المسرحية، وهما حكيمان طاعنان في السنّ يدركان أن ''السيادة'' وحدها لا تكفي لحكم الناس(٣٢)، ويقولان إنها يجب أن تقترن بالرأي الصائب أو صواب الحُكم على الأشياء، ومعناه التقدير الصحيح لقوة الدول الأجنبية والتفاهم معها بخبرة وروية. ومن هذا الوقت بدأ الغرب يأخذ مأخذ الجد جوانب الغموض الشرقية لأنها على الأقل تتحدى العقل الغربي فترغمه على اتخاذ خطوات جديدة تنبئ عن طموحه الثابت وقوته الصامدة.

ولكن كل تقسيم كبير، مثل تقسيم العالم إلى غرب وشرق، يؤدي إلى تقسيمات أخرى أصغر، خصوصاً لأن المشروعات الحضارية الصغيرة تحفز الناس على القيام بأنشطة مستمرة مثل الترحال والفتوح واكتساب خبرات جديدة. وهكذا ففي اليونان القديمة وفي الإمبراطورية الرومانية قام الجغرافيون والمؤرخون وبعض الزعماء مثل قيصر، والخطباء، والشعراء بإضافة الكثير إلى تراث التقسيم الذي يصنف ويفصل الأجناس والأقاليم والأمم والأذهان بعضها عن البعض، وكان جانب كبير من ذَلكَ يرمي إلى النفع الذاتي، وكان الهدف من وجوده إثبات أن الرومان واليونان متفوقون على غيرهم من الشعوب. ولكن الاهتمام بالشرق كانت لهُ تقاليده الخاصة في التصنيف والترتيب الهرمي. ومنذ القرن الثاني قبل الميلاد فصاعداً، لم يكن يغيب عن ذهن كل من يرحل إلى الشرق أو يتجه بأنظاره إليه من حكام الغرب الطامحين أن هيرودوت - المؤرخ والرحالة والأخباري الذي لا تنفد لهُ جعبة - مثل الإسكندر الأكبر - وهو الملك والمقاتل والفاتح العلمي - كانا قد زارا الشرق من قبل. وهكذا كانَ الشرق مقسماً تقسيمات فرعية ما بين الممالك التي سبق أن عرفها وزارها وفتحها هيرودوت والإسكندر وخلفاؤهما الأدنى منزلة، وبين الممالك التي لم تسبق معرفتها أو زيارتها أو فتحها. وعندما جاءت المسيحية أكملت إنشاء التقسيمات الداخلية الرئيسية للشرق: وهي الشرق الأدنى والشرق الأقصى والشرق المألوف، وهو الذي يسميه رينيه جروسيه ''امبراطورية بلاد الشام'' (٣٣)، والشرق الجديد. وكانت صورة الشرق تتفاوت من ثمّ في الجغرافيا المتصورة ما بين عالم عريق يعود الإنسان إليه مثلما يعود إلى جنة عدن أو الفردوس، ليقيم فيه صورة جديدة من الدنيا القديمة، وبين مكان جديد كل الجدة يرتاده الإنسان مثلما ارتاد كولومبس أرض أمريكا، حتّى ينشئ الدنيا الجديدة (وإن كانَ من المفارقات أن كولومبس نفسه كان يظن أنّه اكتشف جزءاً جديداً من الدنيا القديمة). و قطعاً لم تكن أي هاتين الصورتين للشرق تنتمي إلى جانب وحده دون الآخر، ولكن المهم هو تذبذب كل صورة منهما، وما تغري به من إيحاءات وظلال معانٍ، ومن القدرة على تسرية الذهن وبث الاختلاط في التفكير.

وانظر كيف أصبح الشرق، وخصوصاً الشرق الأدنى، معروفًا في الغرب باعتباره الصورة المضادة العظمى والمكملة للغرب منذ القدم، إذ شهد الكتاب المقدس ونشأة المسيحية، وبعض الرحالة مثل

ماركو پولو الذي رسم الطرق التجارية ووضع الأنساق الدقيقة لنظم التبادل التجاري، ومن تلاه مثل الودوفيكو دى قارتيما، و پيترو ديلا فالي، وكاتب حكايات الأسفار مانديل، إلى جانب حركات الفتوح الشرقية الجبارة وخصوصا الفتوح الإسلامية بطبيعة الحال، ثمّ الحجاج المقاتلين، وعلى رأسهم الصليبيون. وقدْ أثمرت هذه الخبرات كتابات تشكل فيما بينها سجلاً لهُ بناؤه الداخلي الخاص، وفي هذا السجل يبرز عدد محدود من القوالب التي تمثله خير تمثيل مثل قالب الرحلة والقصة التاريخية، والحكاية الخرافية، والنمط الثابت، والمواجهة الجدلية. وتعتبر هذه القوالب العدسات التي كانَ يُنظَر إلى الشرق من خلالها، وهي التي تشكل لغة اللقاء بين الشرق والغرب، وكيف كانَ يرى هذا التلاقي والشكل الذي كانَ يتخذه. ولكن اللقاءات البالغة العدد كان يوحد بينها، إلى حد ما، ذلك التذبذب الذي كنت أتحدث عنه. فإذا كانَ شيء ما أجنبياً وبعيداً بصورة صريحة، اكتسبه لسبب ما، مكانة شيء مألوف إلى حدٍ ما، وتوقف المرء عن الحُكم على الأشياء باعتبارها جديدة كل الجدّة: أو معروفة لديه معرفة كاملة. وهكذا نشأت مرتبة وسطى جديدة، تتيح للمرء أن يبصر الأشياء الجديدة، أي الأشياء التي يراها لأول مرة، باعتبارها صوراً لأشياء معروفة. وكانت هذه المرتبة في جوهرها لا تمثل أسلوباً لتلقي المعلومات الجديدة بقدر ما كانت طريقة للسيطرة على ما يتضمن، فيما يبدو، خطراً يهدد إحدى الطرائق الراسخة للنظر إلى الأشياء. فإذا كان على الدين فجأة، أن يتصدى لما يعتبره شكلاً جديداً للحياة يختلف اختلافاً جذرياً عما سبقه - على نحو ما بدا الإسلام لأوروبا في أوائل العصور الوسطى كانت استجابة الذهن تتسم، بصفةٍ عامة، بالمحافظة واتخاذ موقف الدفاع. إذ كانَ يُقال إنّ الإسلام صورة جديدة مخادعة لخبرة سابقة، وكانت في هذه الحالة هي المسيحية. وهكذا ينجح الذهن في تخفيف حدّة الخطر، وتفرض القيم المألوفة نفسها، ويتمكن الذهن في النهاية من تخفيف الضغوط عليه باستيعاب الأشياء إما باعتبارها «أصيلة» أو «مكررة»، وبعدها يستطيع أن يتناول - الإسلام حقاً، فيسيطر على جدّته وطاقته على الإيحاء بحيث يتمكن من رسم خطوط تمييز دقيقة نسبياً، وهي ما كانَ في عداد المحال لو ترك الذهن جدّة الإسلام الأصلية دون تعديل. وهكذا كانَ الشرق بصفة عامة يتذبذب بين " احتقار الغرب للمألوف، ورجفة سروره بالجديد أو خوفه منه.

ولكن خوف أوروبا من الإسلام، وإن لم يكن يمثل الإحترام في كل حالة، كانَ لهُ ما يبرره. فبعد وفاة محمد (صلى الله عليه وآله) في عام 632, ازدادت هيمنة الإسلام العسكرية، وازدادت في وقتٍ لاحق هيمنته الثقافية والدينية، زيادة هائلة. فقد فتحت جيوش المسلمين أولاً بلاد فارس، وسوريا، ومصر ثمّ تركيا ثمّ شمال إفريقيا، كما فتحت في القرنين الثامن والتاسع إسبانيا وجزيرة صقلية وأجزاء من فرنسا. وما إنّ حل القرنان الثالث عشر والرابع عشر حتّى أصبح حكم الإسلام يمتد شرقاً إلى الهند والهند الصينية والصين، ولم يكن في طوق أوروبا أن ترد على هذه الهجمة رداً يذكر، إلا بالخوف ولون من ألوان الرهبة. ولم يكن لدى المؤلفين المسيحيين الذين شهدوا الفتوحات الإسلامية اهتمامٌ يذكر بعلوم المسلمين وثقافتهم الرفيعة وصور البهاء والروعة المتواترة لديهم، وهم الذين كانوا، كما يقول چيبون، ''معاصرين لأظلم الفترات وأشدها كسلا في حوليات أوروبا''. (ولكنه يضيف بقدر ما من الرضى ''لكنه قد ازداد حجم العلم في الغرب، ويبدو من ثمّ أن الدراسات الشرقية قد وهنت وتدهورت''(34)). وأما ما كانَ المسيحيون يشعرون به في العادة إزاء الجيوش الشرقية فهي أنها كانت تشبه سرباً من أسراب النحل إلى حد كبير، ولكن أياديها ذات بأس شديد .. فاجتاحت كل شيء''. حسبما كتبه إيرشمبير، وكان كاهناً في مونتي كاسيو في القرن الحادي عشر (٣٠).

ولم يصبح الإسلام رمزاً للرعب والخراب وجحافل الهمجيين الشيطانية الكريهة بلا سبب، فلقد كانَ يمثل لأوروبا صدمة نفسية متصلة الحلقات، إذ كانَ الخطر العثماني يكمن حتّى نهاية القرن السابع عشر بجوار

أوروبا ويمثل خطراً دائماً على الحضارة المسيحية بأسرها، وعلى مرّ الزمن تمكنت أوروبا من أن تدرج هذا الخطر ومأثوراته التقليدية، وأحداثه العظمى وشخصياته البارزة ومناقبه ومثالبه في صلب حياتها. ويحكي لنا صمويل تشو في دراسته الكلاسيكية **الهلال والوردة** ’’أن الرجل ذا التعليم والذكاء المتوسط في عصر النهضة في إنجلترا وحدها، كانَ يعرف خير المعرفة ويستطيع أن يشهد على مسارح لندن عدداً كبيراً نسبياً من الأحداث المفصلة في تاريخ الإسلام العثماني وانتهاكاته لأوروبا المسيحية(36). والذي يهمنا هو أن ما بقي شائعاً عن الإسلام كانَ بالضرورة صورة مخففة لتلك القوى العظمى والخطرة التي كانَ يرمز لها في أوروبا. وعلى نحو ما فعل الروائي وولتر سكوط في تصويره للبدو الرحل، كانَ تصوير أوروبا للمسلم العثماني أو العربي يمثل دائماً محاولة للتحكم في الشرق المهيب، ويصدق ذَلكَ إلى حد ما على أساليب العلماء المستشرقين المحدثين، فليس موضوعهم هو الشرق في ذاته بقدر ما هو التعريف بالشرق، فإذا تسنّت معرفته أصبح أقل إثارة للخوف لدى جمهور القراء الغربيين.

وليس إضفاء الألفة على هذا النحو على كل ما هو غريب أو عجيب مدعاةً للخلاف أو الذم بصورة خاصة، فهو يحدث قطعاً فيما بين جميع الثقافات وبين جميع البشر. ولكن مرماي تأكيد هذه الحقيقة وهي أن المستشرق، شأنه في هذا شأن أي فرد في الغرب الأوروبي فكر في أمر الشرق أو زاره، قد أجرى هذه العملية الذهنية. ولكن الأهم من ذَلكَ هو المجموعة المحدودة من المفردات والصور التي تفرض نفسها من جراء ذَلكَ. وتصوير الإسلام في الغرب شاهد على ذَلكَ، على نحو ما بين نورمان دانييل في دراسته الرائعة الإسلام والغرب. وكان من القيود التي قيدت تفكير المفكرين المسيحيين الذين حاولوا فهم الإسلام في القياس أو التشبيه، فلمّا كانَ المسيح أساس الدين المسيحي، افترض هؤلاء - وكانوا مخطئين كل الخطأ - أن محمداً يمثل للإسلام ما يمثله المسيح للمسيحية، ومن هنا أطلقوا على الإسلام التسمية الجدلية أي المحمدية وألصقوا بمحمد (صلّى الله عليه وآله) عالم صفة ’’الدجال‘‘ بصورة تلقائية (٣٧). ومن أمثال هذه المفاهيم الخاطئة وغيرها تشكلت حلقة لم تتكسر في يوم من الأيام بالانفتاح على الخارج ... إذ اعتبروا أن المفهوم المسيحي للإسلام متكامل وكافٍ بذاته (٣٨) وأصبح الإسلام صورة - وهي الكلمة التي أتى بها دانييل، وتترتب عليها في نظري دلالات مهمة للاستشراق بصفة عامة - إذ لم تعد وظيفتها تكمن في تمثيل الإسلام في ذاته بقدر تمثيله لعيون المسيحيين في العصور الوسطى. يقول دانييل:

كانَ الاتجاه الثابت إلى إهمال ما يعنيه القرآن، أو ما يرى المسلمون أنّه يعنيه، وتجاهل فكر المسلمين وأفعالهم في شتى الظروف، يعني ضمناً تقديم المذهب القرآني وغيره من المذاهب الإسلامية في شكلٍ قادر على إقناع المسيحيين؛ وازدادت به احتمالات تقبل الأشكال التي يزداد تطرفها باطراد مع زيادة ابتعاد الكتاب والجمهور عن حدود أراضي المسلمين، بل كانوا يجدون صعوبة كبيرة في تصديق ما يقول المسلمون إنهم يؤمنون به فلقد نشأت صورة مسيحية [للإسلام] وكان الكتاب لا يتخلون إلا من أقل القليل من تفاصيلها (حتى تحت ضغط الحقائق)، ولكنهم لم يكونوا يتخلون مطلقاً عن إطارها. وكنت تلمح بطبيعة الحال خظلال اختلافات، لكنّها دائماً تدور في إطارٍ مشترك. وجميع التصويبات التي كانوا يقومون بها لزيادة الدقة لم تكن تزيد عن دفاع عما أدركوا أخيراً أنّه معرض للهدم، أي أنها كانت بمثابة تدعيم البناء تصدع. فآراء المسيحيين كانت بناءً لا يمكن هدمه، حتّى وإن كانت الغاية إعادة بنائه (٣٩).

ولقد تدعمت هذه الصورة الصارمة للإسلام بعدة سبل كانَ من بينها – إبان العصور الوسطى وبداية عصر النهضة - ضروب بالغة التنوع من الشعر، والمجادلات العلمية والخرافات الشعبية (40). وبحلول هذه الفترة كانَ الشرق الأدنى يكاد يمثل جزءاً من صورة العالم الشائعة في عيون أبناء المسيحية اللاتينية، على نحو ما نرى في أنشودة رولان التي تصوّر دين المسلمين باعتباره يضم محمداً (صلّى الله عليه وآله)

وابوللو، الرب الوثني الإغريقي. وبحلول القرن الخامس عشرة على نحو ما بين ر. و. سذرن في كتابه و من الرائع اتضح للمفكرين الأوربيين الجادين ''أنّه لابد من اتخاذ إجراء ما ما يصد الإسلام'' الذي كانَ قد قلب الموازين بوصول عسكر المسلمين أنفسهم شرق اوروبا ويقص سذرن قصة مثيرة وقعت ما بين عامي 1450 و 1460 عندما حاول أربعة من العلماء، هم چون "السيجوفي ونيكولاس القوصى، وچان چيرمين، وإينياس سيلفيوس (پيوس الثاني) التصدي للإسلام من خلال مؤتمر خاص. كانَ الأول صاحب الفكرة التي تقضي بعقد مؤتمر مع الإسلام يحاول فيه المسيحيون تحويل المسلمين جملة عن عقيدتهم. كانَ يرى في المؤتمر أداةً لها وظيفتها السياسية إلى جانب وظيفتها الدينية الخالصة، وبتعبير تستجيب لهُ صدور المحدثين صاح قائلاً إنّ المؤتمر حتّى لو استمر عشر سنين فسوف يكون أقل تكلفة وأقل ضرراً من الحرب. لم يتوصل الأربعة إلى اتفاق، ولكن الحادثة بالغة الأهمية لكونها محاولة لوذعية - تدخل في إطار المحاولات الأوروبية من القديس بيد إلى مارتن لوثر - لتقديم صورة تمثّل الشرق في عيون أوروبا، والجمع بين الشرق وأوروبا معاً على المسرح في شكل لهُ دلالته، والقصد منه أن يشرَح المسيحيون للمسلمين أن الإسلام صورة مضللة من صور المسيحية. وفيما يلي ما انتهى إليه سذرن:

وأبرز ما يتجلى لنا هو عجز أي نظام من هذه النظم الفكرية المسيحية الأوروبية عن تقديم تفسير مقنع ومرض للظاهرة التي تحاول تفسيرها "الإسلام" - بل وعجزها إلى درجة أكبر عن التأثير بصورة حاسمة في مجرى الأحداث في دنيا الواقع. فعلى المستوى العملي، لم يكتب للأحداث أن تحقق النجاح المدوي أو الفشل الذريع على النحو الذي تنبأ به أذكى المراقبين، وربما يكون جديراً بالملاحظة أن الأحداث حققت أكبر نجاح ممكن عندما كانَ أفضل القضاة يتوقعون، بثقة، نهاية سعيدة. فهل تحقق أي تقدم في المعرفة المسيحية بالإسلام؟ لا بد أن أعرب عن اقتناعي بوجود هذا التقدم. وحتى لو كانَ حل المشكلة قد ظلّ يستعصي على الظهور للرائي، فإن صوغ المشكلة أصبح يبتعد عن التبسيط، وأكثر عقلانية، وأكثر ارتباطاً بالخبرة ... والباحثون الذين بذلوا الجهد لمعالجة مشكلة الإسلام في العصور الوسطى أخفقوا في العثور على الحل الذي كانوا يطلبونه ويرغبون فيه، ولكنهم أنشأوا عادات في التفكير وطاقات على الفهم لا تزال جديرة بالنجاح لو توافرت لغيرهم وفي مجالات أخرى) (41).

ويخصص سذرن الجانب الأكبر من تحليله، هنا وفي أبواب أخرى من تاريخه الموجز للآراء الغربية في الإسلام، لإيضاح أن الجهل الغربي هو الذي ازداد في النهاية تنقيحاً وبعداً عن البساطة، لا أن قدراً ما من المعرفة الإيجابية الغربية قد ازداد حجماً ودقة. فالأكاذيب لها منطقها الخاص وجدليتها الخاصة في النمو أو التدهور. فلقد أهيلت على شخصية النبي محمد (صلى الله عليه وآله) في العصور الوسطى مجموعة من الصفات التي تتفق مع ''شخصية كل نبي في القرن الثاني عشر من أنبياء ما يُسمّى 'الروح الحرة' وهم الذين ظهروا فعلاً في أوروبا فكان لهم من صدقوهم ومن اتبعوهم''. وعلى غرار ذَلكَ، فلمّا كانَ يُنظَر إلى محمد (صلّى الله عليه وآله) باعتباره نبياً ينشر تنزيلاً زائفاً، فلقد أصبح أيضاً جماع صور الفساد، وهي النظرة المستقاة، منطقياً، من اعتباره دجالاً (42). وهكذا اكتسب الشرق من يمثلونه، إنّ صح هذا التعبير، وصوراً تمثله، وازداد كل منها تجسيداً عما سبقه، كما ازداد اتساقها الداخلي مع بعض المقتضيات الغربية. فكأنما كانت أوروبا، حالما استقر رأيها على أن الشرق يمثل المكان المناسب لتجسيد اللانهائي في شكل محدد، عاجزةً عن التوقف عن ممارسة ذَلكَ، فأصبح الشرق والشرقي، عربياً كانَ أو إسلامياً أو هندياً أو صينياً أو سوى ذَلكَ، صوراً شبه مجسدة ومتكررة لكيان أصلي عظيم (المسيح، أوروبا، الغرب) وهو الكيان الذي افترض أنها تحاكيه. ولم يتغير على مرّ الزمن إلا مصدر هذه الأفكار الغربية، والنرجسية إلى حد ما، عن الشرق، دون أن يتغير طابعها. وهكذا انتشر الاعتقاد في القرنين الثاني عشر والثالث عشر بأن

بلاد العرب تقع على حافة العالم المسيحي، وأنها ملجأ طبيعي للزنادقة الخارجين على القانون (43) وأن محمداً (صلّى الله عليه وآله) كانَ مرتدًا ماكراً، وكان القرن الثاني عشر يرى أن الباحث المستشرق، أي المتخصص العالم، كانَ من يركن إليه لإيضاح أن الإسلام لا يزيد في الواقع عن بدعة أريوسية من الدرجة الثانية (44).

وهكذا فإن وصفنا المبدئي للاستشراق باعتباره مجالاً علمياً يكتسب الآن شكلاً مجسداً جديداً. فكثيراً ما يكون المجال حيزاً مغلقاً. وفكرة التمثيل فكرة مسرحية، وبلدان المشرق هي خشبة المسرح التي يُحبس فيها الشرق كلّه، وسوف تظهر على هذه الخشبة شخصيات ينحصر دورها في تمثيل الكيان الكلي الأكبر الذي خرجت منه. وهكذا فإن الشرق سوف يبدو مجالاً مغلقاً، أو خشبة مسرح ملتصقة بأوروبا، لا امتداداً غير محدودٍ خارج العالم الأوروبي المألوف. والمستشرق لا يزيد عن متخصص في معرفة خاصة، وتعتبر أوروبا بأسرها مسؤولة عنها، على نحو ما يعتبر الجمهور، تاريخياً وثقافياً، مسؤولاً عن المسرحيات التي يؤلفها كاتب المسرح (ومستجيباً لها). وفي أعماق هذا المسرح الشرقي توجد ذخيرة ثقافية مذهلة يوحي كل عنصر مفرد من عناصرها بعالم يتميز بثراءٍ خرافي: أبو الهول، وكليوباترا، وجنة عدن، وطروادة، وسدوم وعمورة، وعشتروت، وإيزيس واوزوريس، وسبأ، وبابل، والجن، والمجوس، ونينوى، وپريست رجون، ومحمد (صلّى الله عليه وآله)، وعناصر أخرى كثيرة. كما يوحي بأماكن نصف خرافية ونصف معروفة، لا تزيد في بعض الأحيان عن أسماء مجردة؛ ومخلوقات شائهة وشياطين وأبطال؛ وبألوان الرعب والملذات والشهوات. ووجدت المخيلة الأوروبية في هذه الذخيرة غذاءً لا يكاد ينفد، إذ حدث ما بين العصور الوسطى والقرن الثامن عشر أن كانَ بعض كبار الكتاب مثل أريوسطو، وميلتون، ومارلو، وتاسو، وشيكسبير، وثيربانتيس (سرفانتيس) ومثل مؤلفي أنشودة رولان وقصيدة السيد ينهلون من هذه الأخيرة فيما يؤلفونه بأساليب أدت إلى تحديد وتأكيد أشكال الصور الشعرية والأفكار والشخصيات التي تعمرها. أضف إلى ذَلكَ أن قدراً كبيراً من الكتابات التي كانت تعتبر بحوثاً استشراقية متخصصة في أوروبا كانَ يُسخّر الأساطير الأيديولوجية لخدمته، حتّى حين كانت المعرفة تتقدم بخطى حقيقية فيما يبدو.

ومن الأمثلة الذائعة على امتزاج الشكل الدرامي بالصور الشعرية العلمية في المسرح الاستشراقي معجم وضعه بارتيليمي دير بيلو بالفرنسية بعنوان ببليونيك أورينتال (أي المكتبة الشرقية) ونشر بعد وفاته في عام ١٩٩٧، بمقدمة كتبها أنطوان جالان. وتقول مقدمة تاريخ كامبريدج للإسلام إنّ هذا الكتاب، إلى جانب المقدمة التي كتبها چورج سيل لترجمته للقرآن (1734) وتاريخ المسلمين الذي كتبه سايمون أو كلي (1708 و 1718) كتاب ''بالغ الأهمية في توسيع نطاق الفهم الجديد للإسلام وتقديمه إلى قراء على مستوى أكاديمي أدنى'' (45). ولكن هذا الوصف لكتاب دير بيلو وصف قاصر، فالكتاب لا يقتصر على الإسلام فحسب مثل كتابي سيل وأوكلي. فباستثناء كتاب تاريخ الشرق الذي وضعه يوهان ه. هوتينجر في عام 1951، ظلّ الببليوتيك المرجع المعتمد في أوروبا حتّى أوائل القرن التاسع عشر، وكان نطاقه واسعاً وبالغ الأهمية حقاً، بل إنّ جالان، الذي كانَ أول مترجم أوروبي لألف ليلة وليلة ومتخصصاً شهيراً في اللغة العربية، كانَ يُفضل إنجاز دير بيلو على كتابات كل من سبقوه ويرجع الفضل في ذَلكَ إلى الاتساع المذهل لنطاق العمل، إذ يقول جالان إنّ دير بيلو قد قرأ عدداً كبيراً من الأعمال باللغات العربية والفارسية والتركية، الأمر الذي مكنه من اكتشاف أشياء كانت تخفى حتّى ذَلكَ الحين عن الأوروبيين (46). فبعد أن وضع دير بيلو معجماً لهذه اللغات الشرقية الثلاث، اتجه إلى دراسة تاريخ الشرق وجغرافيته ولاهوته وعلومه وفنونه، في صورها الخرافية والحقيقية أو الصادقة جميعاً. وبعدها قرر أن يؤلف عملين، أحدهما

هو الببليوتيك أو المكتبة وهو معجم مواده مرتبة ترتيبًا هجائياً، والثاني هو فلوريليج (طاقة الأزهار) أو المنتخبات المترجمة، لكنه لم يكمل إلا العمل الأول.

ويقول جالان في وصف البيلبوتيك إنّ صفه '' أورينتال'' أي الشرقي كانَ يقصد بها أن تتضمن بلاد الشام بصفة رئيسية، ويقول جالان مبدياً إعجابه إنّ المؤلف لم يكتف بأن تبدأ الفترة التي يتناولها الكاتب بخلق آدم (عليه السلام) وأن تنتهي ''بالوقت الذي نعيش فيه'' بل إنّ دير بيلو عاد للزمن السحيق، أي إلى الوقت الذي يوصف بأنه ''الأعظم في الروايات التاريخية الخرافية'' - ويقصد بها الفترة الطويلة التي عاش فيها 'السليمانون' قبل آدم (عليه السلام).

وعندما نمضي في قراءة وصف جالان لذلك الكتاب ندرك أن البيبليوتيك كانَ يشبه أي تاريخ آخر للعالم، إذ حاول تقديم خلاصة شاملة للمعارف التي كانت متاحة بشأن بعض القضايا مثل خلق العالم و طوفان نوح وتدمير بابل إلى آخره - وإن اختلف دير بيلو في أن مصادره كانت شرقية. وهو يقسم التاريخ إلى نوعين، التاريخ المقدس والتاريخ الدنيوي (وينتمي اليهود والمسيحيون إلى الأول والمسلمون إلى الثاني) كما يقسمه إلى فترتين: ما قبل الطوفان وما بعد الطوفان. وهكذا استطاع دير بيلو أن يناقش ألواناً بالغة الاختلاف من التاريخ، مثل تاريخ المغول، والتتار، والترك، والسلافونيين، كما جعل استقصاءه شاملاً لجميع ولايات الإمبراطورية الإسلامية، من أقصى الشرق إلى أعمدة هرقل، بعادات أهاليها وطقوسهم وتقاليدهم وشروحهم، وأسرهم الحاكمة، وقصورهم وأنهارهم ونباتاتهم. ورغم أن العمل قد أشار إشارةً ما إلى ما أسماه "المذهب المنحرف الذي أتى به محمد (صلّى الله عليه وآله) والذي تسبب في أضرار كبيرة للمسيحية'' فإنه كانَ، في غير ذَلكَ، يتّسم بزيادة دقته وثراء تفاصيله عن أي عمل سبقه. ويختتم جالان حديثه بأن يذكر القارئ ويؤكد لهُ آخر الأمر أن معجم بيبليوتيك الذي وضعه دير بيلو ''مفيد وممتع بصورة فريدة، في حين كانَ غيره من المستشرقين، مثل پوستيل، وسكاليجر، وجوليوس، وبوكوك، وإرپنيوس يكتبون دراسات استشراقية ذات نطاق بالغ الضيق في النحو أو المسائل المعجمية أو الجغرافية وما شابهها. ولم يستطع سوى دير بيلو أن يكتب عملاً قادراً على إقناع القراء الأوروبيين بأن دراسة الثقافة الشرقية ليست دراساً عقيماً أو ناكرةً للجميل، ويقول جالان إنّ دير بيلو وحده هو الذي حاول أن يبث في أذهان قرائه فكرة كافية عما تعنيه معرفة الشرق ودراسته، وهي الفكرة القادرة على إشباع الذهن وإرضاء التوقعات الكبرى التي كانت لدى المرء من قبل (47).

ومن خلال أمثال هذه الجهود التي بذلها دير بيلو استطاعت أوروبا أن تكتشف طاقاتها على احتواء الشرق وإضفاء الصورة التي تريدها عليه، ويلوح لنا هنا وهناك إحساس معين بالتفوق فيما يقوله جالان عن مادته الشرقية ومادة ديربيلو "الشرقية"، على نحو ما كانَ الأوروبيون يجدون في الأعمال الجغرافية التي وضعها أمثال رافائيل دي مان أن العلوم الطبيعية الغربية قد سبقت الشرق وجعلته قديم الطراز (48). ولكن الذي يتجلى لنا لا يقتصر على المزية التي يهبنها المنظور الغربي، بل يتجلى إلى جانبه انتصار حيلة فنية بارعة تتمثل في تناول الشرق الذي يتّسم بخصب هائل وتبسيطه بحيث يستطيع الغربي غير المتخصص أن يعرفه بصورة منتظمة بل ووفق ترتيب الحروف الأبجدية. وأعتقد أن ما قاله جالان عن إرضاء دير بيلو لتوقعات القارئ كانَ يعني أن الببليوتيك لم يحاول مراجعة أو تعديل الأفكار التي شاعت قبله عن الشرق، فالذي يفعله المستشرق هو تأكيد صحة صورة الشرق في عيون قرائه، فهو لا يحاول ولا يريد زعزعة المعتقدات التي رسخت جذورها وثبتت من قبل. وكل ما فعله ببليوتيك أورينتال كانَ ينحصر في تمثيل الشرق تمثيلاً أشد احتمالاً ووضوحاً، والمادة التي كانت مجموعة فضفاضةً من الحقائق المكتسبة بصورة عشوائية عن التاريخ المنسوب بغموض إلى بلدان الشام، والصور الشعرية في الكتاب المقدس،

والثقافة الإسلامية، وأسماء الأماكن وما إلى ذَلكَ بسبيل قد تحولت لديه إلى بانوراما شرقيّة عقلانيّة، مرتبة من الألف إلى الياء. ففي باب "محمد" في المعجم يبدأ دير بيلو بذكر أسماء النبي كلها، ثمّ يمضي ليؤكد قيمته الأيديولوجية والمذهبية على النحو التالي:

هذا هو محمد، الدجال الشهير، صاحب ومؤسس البدعة التي اتخذت اسم الدين وهي التي تدعوها المحمدية. انظرْ باب الإسلام. وقدْ نسب مفسرو القرآن وغيرهم من علماء الشريعة الإسلامية أو المحمدية إلى هذا النبي الزائف جميع الصفات الحميدة التي نسبها الآريوسيون والبوليون وغيرهم من المارقين إلى يسوع المسيح، مع تجريده من ألوهيته ...(49)

وتعبير المحمدية يمثل التسمية الأوروبية الخاصة (والمهينة)؛ وأما الإسلام وهو التسمية الصحيحة لدى المسلمين فيؤخرها المؤلف إلى باب أقل مكانةً. فكأنما استطاع المؤلف اقتناص تلك ''البدعة المارقة'' ... التي نسميها المحمدية بأن اعتبرها مُحاكاة لمحاكاة مسيحية للدين الحقيقي. وهكذا، في غمار الوصف التاريخي المطول لحياة محمد (صلّى الله عليه وآله)، يستطيع دير بيلو أن يعود إلى السرد المباشر إلى حد ما. ولكن المهم هنا هو الموقع الذي وضع فيه باب ''محمد'' في البيبليوتيك. أي إنه يزيل الخطر الكامن في البدعة المنطلقة دونما ضابط أو رابط عندما يحولها إلى مادة ذات صبغة أيديولوجية صريحة تحت حرف الميم في المعجم، ومن ثمّ يتوقف ''محمد'' عن الانطلاق في العالم الشرقي باعتباره فاسقاً يُنذر بالخطر بل يقبع في هدوء في الركن المخصص لهُ بالمسرح الشرقي (وإن كانَ ركناً بارزاً بلا جدال)(50). والمؤلف يمنحه نسباً ينتمي إليه، وشرحاً يوضحه، وتطوراً يمرّ به، وكلها تتضمنه العبارات البسيطة التي تمنعه من الانطلاق إلى أماكن أخرى.

وأمثال هذه الصور التي بين أيدينا للشرق إنما هي صور وحسب، بمعنى أنها تمثّل أو ترمز لكيان بالغ الضخامة، وهي تمكن المرء من فهمه أو رؤيته، وإلا استحال ذَلكَ بسبب امتداده الشاسع. وهي كذلك ''شخصيات'' ترتبط ببعض الأنماط، مثل نمط المتفاخر أو البخيل أو الشره، التي يصورها ثيوفراستوس، أو لابريير أو سندن، وربما لا يكون صحيحاً كل الصحة أن نقول إنّ المرء يشاهد أمثال هذه الشخصيات مثلما يشاهد شخصية الجندي المتباهي المشاكس في الكوميديا الكلاسيكية، أو ''الدجال'' محمد، لأن التحديد العقلاني للشخصية لا يُفترض فيه في أحسن الأحوال إلا تمكين المرء من فهم النمط العام دون صعوبة ودون لبس أو غموض. ومع ذَلكَ فإن شخصية محمد عندَ دير بيلو ما هي إلا صورة، لأن ما يُسمّى النبي الزائف جزء من التمثيل المسرحي العام الذي يُسمّى الشرقي والذي يضم الببليوتيك أطرافه جميعاً.

والطابع التعليمي لتمثيل الشرق أو تصويره لا يُمكن عزله عن سائر جوانب الكتاب. ففي عمل علمي مثل الببليوتيك أورينتال، الذي كانَ ثمرة الدراسة المنتظمة والبحث، يفرض المؤلف نظاماً تأديبياً على المادة التي تناولها، كما إنه يريد أن يوضح للقارئ أن ما تقدمه إليه الصفحة المطبوعة حكمٌ على المادة يتَّسم بالنظام والانضباط، ويدلنا الببليوتيك بهذا الأسلوب على قوة الاستشراق وفعاليته، وهما اللتان تذكران القارئ في كل موقع من الكتاب بأنه إذًا أراد أن يفهم الشرق فعليه من الآن فصاعدا أن يمرّ من خلال الشبكات والشفرات العلمية التي يقدمها المستشرق. ولا يقتصر الأمر على تطويع الشرق حتى يلائم المقتضيات الأخلاقية للمسيحية الغربية، بل إنه مقيد بسلسلة من المواقف والأحكام التي لا تحيل العقل الغربي إلى الشرق نفسه أولاً نشداناً للتصحيح والتحقق بل إلى أعمال استشراقية أخرى. ويتحول مسرح الاستشراق، على نحو ما أطلقت عليه، إلى نظام للصرامة الأخلاقية والمعرفية. وهكذا فإن الاستشراق باعتباره مبحثاً يمثل المعرفة الغربية المؤسسية للشرق يكتسب قوة تؤثر في ثلاث جهات: في الشرق، وفي

المستشرق، وفي ''المستهلك الغربي للاستشراق''. وأعتقد أنّه من الخطأ التهوين من تقديرنا لقوة العلاقة الثلاثية التي تنشأ بهذا الأسلوب. إذ إنّ الشرق (ببلدانه الواقعة ''بعيداً هناك'' باتجاه المشرق) يخضع للتصحيح بل وللعقاب لوقوعه خارج حدود المجتمع الأوروبي، وهو عالمنا "نحن"؛ وهكذا يفرض على الشرق طابع شرقي، وهو العمل الذي لا يبين فحسب أن الشرق هو مجال المستشرق بل يرغم القارئ الغربي غير المدرب على قبول تصنيفات وتقنينات المستشرق (مثل بيبليوتيك دير بيلو المرتب هجائياً) باعتبارها مثل الشرق الحقيقي. وباختصار تصبح الحقيقة دالة من دوال أحكام الدارسين لا من دوال المادة نفسها وهي التي تبدو على مرّ الزمن كأنما كانت تدين بوجودها نفسه للمستشرق.

وليس من الصعب تفهم أو شرح هذه العملية التعليمية برمتها، وعلينا أن نتذكر من جديد أن جميع الثقافات تفرض تصحيحات على الواقع فتحوله من أشياء طليقة الحركة إلى وحدات معرفيّة. ولا تكمن المشكلة في حدوث هذا التحول. فمن الطبيعي تماماً أن يقاوم الذهن البشري الهجوم الذي يتعرض لهُ من جانب المادة الغريبة غير المعالجة، ولهذا كانت الثقافات دائماً ما تتسم بميلها إلى فرض تحولات كاملة على الثقافات الأخرى، بحيث لا تستقبل هذه الثقافات الأخرى كما هي عليه بل - لفائدة المتلقي - كما ينبغي أن تكون عليه. ولكن الغربي كانَ دائماً يرى شبهاً ما بين الشرقي وبين جانب من جوانب الغرب، فبعض الرومانسيين الألمان، مثلاً، كانوا يرون أن الديانة الهندية في جوهرها صورة شرقية لمذهب الحلول المسيحي الألماني، ومع ذَلكَ فإن المستشرق يجعل عمله ينصب دائماً على تحويل الشرق من شيء إلى شيء آخر: وهو يفعل هذا من أجل ذاته، ومن أجل ثقافته، بل ويعتقد في بعض الأحيان أنّه من أجل الشرقي، وهذا التحويل يتَّسم بالانضباط، فهو يدرس للآخرين، وله جمعياته الخاصة، ومجلاته الدورية، وتقاليده، ومفرداته، وبلاغته، وهي ترتبط جميعاً وبصورة أساسية بالمعايير الثقافية والسياسية الغربية السائدة وهي المعايير التي أنشأتها أصلاً. ومن الأرجح، على نحو ما سوف أبين، أن يزداد لا أن يتناقص ما يحاول هذا التحول أن يفعله حتّى يشمل الشرق كلّه، إلى الحد الذي يجعل من يستعرض الاستشراق في القرنين التاسع عشر والعشرين يخرج بانطباع غالب بأن الاستشراق قد وضع هذا الرسم التخطيطي البارد للشرق كلّه.

ويتضح من الأمثلة التي ضربتها لصور الشرق في اليونان القديمة أن وضع هذا الرسم التخطيطي قد بدأ في الغرب منذ عهد بعيد. ونستطيع الرجوع الآن إلى الجزء الأول من الكوميديا الإلهية التي كتبها دانتي، وعنوانه الجحيم، لنرى ذَلكَ واضحاً جلياً في الصور التالية للشرق، وهي التي بنيت على أساس الصور الأولى، ولنرى أيضاً مدى الدقة في إعداد هذا الرسم التخطيطي، ومدى التأثير الدرامي للموقع الذي وضع فيه في الجغرافيا الخيالية الغربية. وقدْ قال النقاد إنّ إنجاز دانتي في الكوميديا الإلهية يكمن في قدرته على الجمع بيسر وسهولة بين التصوير الواقعي للواقع الدنيوي وبين نسق عالمي خالد للقيم المسيحية، إذ إنّ دانتي الرحالة يمرّ بأصقاع الجحيم والمطهر والفردوس فتبدو لهُ رؤيا فريدة ليوم الحساب. فهو يرى مثلاً پاولو وفرنشيسكا في مأواهما الأبدي وهو جهنم بسبب ما ارتكباه من خطايا، ولكننا نراهما

أيضاً وهما يقومان بأدوار الشخصيات ويفعلان الأفعال التي أدت إلى ذلك المصير الأبدى، بل يعيشان حياة هذه الشخصيات. وهكذا فإن كل شخص يبدو لدانتي في تلك الرؤيا لا يمثل ذاته فقط بل يعتبر تمثيلاً نمطيًّا لشخصيته وللمصير الذي حكم به عليه.

ويظهر "ماو ميتو" - أي محمد ( ) - في النشيد الثامن والعشرين من الجحيم. ودانتي يضعه في الدائرة

الثامنة من حلقات الجحيم التسع، أي الحلقة التاسعة من حلقات الشر العشر، وهي دائرة مليئة بالحفر المظلمة وتحيط بمعقل إبليس في النار . وهكذا وقبل أن يصل دانتي إلى محمد، يمرّ يمر بدوائر أُلقى فيها الأشخاص الذين ارتكبوا ذنوباً أقل جسامة، مثل الشهوانيين والبخلاء، والشرهين ، وأصحاب البدع المارقة، والحاقدين الغضوبين، والمنتحرين، والمجدفين في الدين . وبعد دائرة محمد نصادف المزيفين والخونة (ومن بينهم يهوذا وبروتس و كاشيوس) قبل أن نصل إلى الدرك الأسفل من النار حيث نجد إبليس نفسه. ومن ثم نهر يقول إن محمداً ينتمي إلى مرتبة معينة من المراتب المحددة بدقة للشرور، وهي المرتبة التي يسميها دانتى مرتبة "نشر الفضائح وإثارة الفتن" . والعقاب السرمدي الذي يقرره لمحمد عقاب مقزز إلى حد بعيد (*) ... ويشرح محمد عقابه إلى دانتى، مشيراً أيضاً إلى على، الذي يسبقه في صف الخاطئين الذين يعذبهم أحد الزبانية، كما يطلب من دانتي أن يحذر رجلاً يدعي الراهب دولشينو من المصير الذي ينتظره، وهو كاهن مُرْتَدٌّ كانت طائفته تدعو لشيوعية النساء والبضائع، وكان متهما بأن لهُ عشيقة، ولا يخفى على القارئ أن دانتي كان يرى توازياً بين النزعة الحسية المقززة عند دولشينو و محمد، وكذلك بين ما كانا ينشدانه من سطوع النجم في مجال اللاهوت.

ولكن دانتي لا يكتفي بأن يقول ذلك عن الإسلام، إذ تظهر قبل ذلك في الجحيم مجموعة صغيرة من المسلمين، ونصادف ابن سينا وابن رشد وصلاح الدين الأيوبي بين "الوثنيين" الفضلاء الذين يحبسهم دانتي في الدائرة الأولى من دوائر الجحيم، مع هكتور، وإيناس ، وإبراهيم(عليه السلام) ، وسقراط،

(*) حذفت عبارات تتضمن تفاصيل أستحي من إيرادها (المترجم).

وأفلاطون، وأرسطو ، حيث ينالون الحد الأدنى (بل و الُمشَرّف) من العقاب ، ما دامت الدعوة المسيحية لم تصلهم. ودانتى يبدى إعجابه ، بطبيعة الحال ، بفضائلهم ومنجزاتهم العظيمة، ولكنه يجد لزامًا عليه أن يحكم عليهم بالعذاب في جهنم، مهما يكن مُخَفَّفاً، لأنهم لم يكونوا مسيحيين. صحيح أن الأبدية من أكبر ما يمحو الفوارق بين البشر، ولكن المفارقات التاريخية ومظاهر الشذوذ البادية في الجمع بين الشخصيات اللامعة في العصور السابقة للمسيحية وبين المسلمين الذين جاءوا بعدها في نفس المرتبة من مراتب "الوثنيين" في الجحيم لا يقلق دانتي. فعلى الرغم من أن القرآن يصف عيسى بأنه نبي، يختار دانتي أن يعتبر أن الفيلسوفين المسلمين العظيمين ابن سينا وابن رشد والملك المسلم العظيم صلاح الدين كانوا أساساً يجهلون المسيحية. وهكذا فإن إنزالهم نفس المنزلة المتميزة التي أنزل فيها دانتي أبطال وحكماء اليونان والرومان القدماء يمثل رؤية تتجاوز التاريخ، وتشبه رؤية الفنان رافائيل التي صورها في لوحته الجدارية مدرسة أثينا ونرى فيها ابن رشد مجاوراً في ساحة المدرسة لسقراط وأفلاطون (ويشبه حوارية الموتى التي كتبها فينيلون {1700-{1718 حيث يدور النقاش بين سقراط وكونفوشيوس).

وتعتبر مظاهر التمييز والتنقيح في الإدراك "الشعرى" للإسلام عند دانتى مثالاً على الحتمية التصويرية التي تكاد تتصل بعلم الكون نفسه، والتي أدت إلى أن أصبح الإسلام، ومن قيل إنهم يمثلونه، من ابتداع التصورات الجغرافية والتاريخية الغربية، بل والتصورات الأخلاقية الغربية قبل هذا وذاك . وأما المعلومات الإمبيريقية عن الشرق أو عن أي منطقة فيه فلا يكاد يكون لها وزن، فالعامل الذي يعتد به بل

العامل الحاسم هو ما أسميته الرؤية الاستشراقية، وهي رؤية لا تقتصر على الباحث المحترف إطلاقاً، بل هي "ملكية شائعة" جميع الغربيين الذين فكروا في أمر الشرقي. وطاقات دانتي الشعرية تعمق هذه المنظورات الخاصة بالشرق وتجعلها أكثر تمثيلاً له. فهو يثبت هذه الشخصيات ـ حنا ا محمد ( ) ، وصلاح الدين، وابن رشد وابن

سينا ـ في ضرب من علم الكون الخيالي: إنه يثبتهم، ويعرضهم ويحتجزهم ويحبسهم، دون اعتبار بذكر لأي شيء آخر فيما عدا "الوظيفة" والأنساق التي يحققونها على المسرح الذي يظهرون عليه . وقد وصف إيزايا برلين تأثير أمثال هذه المواقف على النحو التالي:

يعتبر عَالَمُ البَشَرِ في }مثل هذا{ ... النوع من علوم الكون (بل يعتبر الكون كلّه كله في بعض صور هذا العلم) هرماً مُدَرَّجًا واحداً وشاملاً ، بحيث يصبح شرحك لسبب اتخاذ كل شيء فيه صورته الخاصة ومكان وجوده وزمن وجوده وسبب فعله ما يفعله ، شرحاً أيضاً في ذاته للهدف من وجوده، ومدى نجاحه في تحقيق هذا الهدف، وتحديد علاقات التنسيق والتبعية فيما بين أهداف شتى الكيانات التي تسعى لتحقيق أهداف معينة في الهرم المتناغم الذي تشكله معاً. فإذا كانت هذه صورة صادقة للواقع فلابد أن ينحصر الشرح التاريخي، مثل كل شكل من انواع الشروح، في تحديد الأماكن الملائمة للأفراد والجماعات والأمم وأنواع المخلوقات الأخرى في هذا النسق العالمي. وإذن فإن معرفة الموقع "الكوني" لشيءٍ ما أو لشخص ما معناها الإفصاح عما هو عليه وما يفعله ، وفي نفس الوقت سبب اتخاذه هذه الصورة وفعله ما يفعل. وهكذا فإن الوجود واكتساب قيمة ما، أو الوجود واتخاذ وظيفة ما (والنجاح إلى حد ما في أدائها) شيءٌ واحد. فالنسق والنسق وحده هو الذي يتسبب في وجود كل ما هو موجود، ويتسبب في فنائه ، وإسباغ غرضٍ لوجوده، أي منحه القيمة والمعنى... وهكذا فإن الفهم معناه رؤية الأنساق ... وكلما ازدادً تبيانك لحتمية وقوع حادثة أو فعل او وجود شخصية ما، ازداد فهمك لها، وأزداد عمق نظرة الباحث الفاحصة، وأزداد اقترابنا من الحقيقة الواحدة النهائية .

وهذا الموقف مضاد في أعماقه للموقف الإمپيريقى التجريبي

(5)

ويصدق هذا، حقاً، على موقف الاستشراق بصفة عامة، فهو يشترك مع السحر ومع الأساطير في نظامه المغلق، التام بذاته ، والذي يدعم ذاته ، وفيه نرى أن الأشياء تتخذ الصورة التي تتخذها لأنها خلقت على هذه الصورة، في اللحظة الراهنة وعلى مر الزمن كله، ولأسباب وجودية لا تستطيع أي مادة إمبيريقة زحزحتها عن مكانها أو تغييرها. و قد أدى اللقاء الأوروبي مع الشرق، وخصوصاً مع الإسلام، إلى تدعيم النظام المشار إليه التمثيل الشرق، وكذلك، على نحو ما قال هنرى بيرين، إحالة الإسلام إلى صورة مجسدة للقوة الخارجية التي قامت الحضارة الأوروبية كلها على أساس معاداتها منذ العصور الوسطى. ويقول بيرين إن تدهور الامبراطورية الرومانية نتيجة لغزوات "الهمجيين" كان له تأثيرٌ يتسم بمفارقة، وهو إدراج الأساليب "الهمجية" في الثقافة الرومانية وثقافة البحر المتوسط، كحال رومانيا، ويمضي پيرين قائلاً إنه كان من عواقب الغزوات الإسلامية التي بدأت في القرن السابع أن انتقل مركز الحضارة الأوروبية إلى خارج البحر المتوسط، وهو الذي كان تحت إمرة العرب، أي نحو الشمال. "وهكذا بدأت الثقافة الجرمانية تلعب دورها في التاريخ، فلقد كانت التقاليد الرومانية متصلة الحلقات حتى ذلك الوقت، ولكن حضارة رومانية جرمانية كانت توشك أن تنشأ آنذاك" كانت أوروبا منغلقة على نفسها، وكان الشرق مجرد مكان للتبادل التجارى، وفيما عدا ذلك كان يقع ثقافيًّا وفكريًّا وروحًّا خارج أوروبا والحضارة الأوروبية، وهي التي أصبحت، بتعبير پيرين " مجتمعاً مسيًّحا كبيراً، مرادفًا للكنيسة... وكان الغرب آنئذ يحيا حياته الخاصة به"

([6])

ففي قصيدة دانتى، وفيما كتبه بطرس المبجل، وغيره من المستشرقين الكلونيين، وفي كتابات المسيحيين الذين حاولوا إقامة الحجة على الإسلام - من جيبير النوچنتى والقديس بيد، إلى روجر بيكون، ووليم الطرابلسي، وبير شارد "ابن جبل صهيون" ، إلى لوثر - وفي قصيدة إلسيد وأنشودة رولان، وفي

مسرحية عطيل لشيكسبير ("ذلك الذي أفسد العالم") يتخذ "تمثيل" الشرق والإسلام دائماً صورة القوى الخارجية التي تنهض بدور خاص داخل أوروبا.

وهكذا فإن الجغرافيا الخيالية - من الصور الواقعية الحية التي نجدها في الجحيم إلى الإشارات النثرية في الببليوتيك أورينتال لدير بيلو - تضفي الشرعية على مفردات معينة، وعلى عالم من "الخطاب التمثيلي" المقصور على مناقشة الإسلام والشرق وفهمهما. وما يعتبره هذا "الخطاب"، حقيقة - كالقول بأن محمداً ( ) كان دجالاً - يعتبر عنصراً من عناصر هذا "الخطاب"، أو بياناً لشيء يُرغم "الخطابُ" المرءَ على الإقرار بصحته كلما ظهر اسم محمد. وتحت شتى وحدات "الخطاب" الاستشراقى - ولا أعني بها أكثر من المفردات المستخدمة كلما أصبح الشرق موضوعاً للحديث أو الكتابة - تكمن مجموعة من الصور التمثيلية أو الاستعارات. وعلاقة هذه الصور بالشرق الحقيقى - أو بالإسلام، وهو مدار اهتمامى الرئيسى هنا - تشبه علاقة الملابس النمطية بالشخصيات في إحدى المسرحيات، فهي تشبه مثلاً الصليب الذي يحمله الممثل الذي يلعب دور "كل إنسان" في المسرحية التي تحمل ذلك العنوان، أو الحلة المتعددة الألوان التي يرتديها المهرج في إحدى مسرحيات الحِرَفِ الإيطالية (كوميديا ديلارتى). وبتعبير آخر لا ينبغي لنا أن نبحث عن أي اتفاق بين اللغة المستخدمة في تصوير الشرق وبين الشرق نفسه، ولا يرجع سبب ذلك إلى أن اللغة تفتقر إلى الدقة بقدر ما يرجع إلى أنها لا تحاول توخي الدقة. وأما الهدف الذي تسعى إلى تحقيقه دوماً، على نحر ما فعل دانتي في الجحيم، فهو تحديد صورة الشرق باعتباره أجنبيًّا ، وإدخاله - وفق الرسم التخطيط الموضوع - إلى مسرح رواده و مديره و ممثلوه يتوجهون بعملهم إلى أوروبا، وإلى أوروبا وحدها. ومن هنا جاء التذبذب بينً المألوف والأجنبي، فمحمد هو الدجال دائماً (مألوف لأنه يتظاهر بأنه مثل المسيح الذي نعرفه) وهو الشرقي دائماً (أجنبي لأنه، وإن كان "يشبه" المسيح من بعض الزوايا، فإنه في آخر الأمر ليس مثله).

وبدلاً من رصد جميع الصور البلاغية المرتبطة بالشرق - بغرابته، واختلافه ، ونزعته الحِسِية العجيبة وما إلى ذلك - نستطيع التعميم في وصف الشكل الذي وصلتنا به أو تلقيناها به من خلال عصر النهضة، فنقول إنها جميعاً تتسم بالإفصاح الصريح وطابع "البداهية" ، والزمن الذي تستخدمه هو الأزلي أو "اللازمني" ، وهي توحي بالتكرار والقوة، وهي دائماً ما تتصف بالتماثل مع نظائرها الأوروبية، وإن كانت أدنى إلى أقصى حد من هذه النظائر الأوروبية التي قد تكون محددة أحياناً وغير محددة في أحيان أخرى. وتحقيق هذه الوظائف كلها لا يتطلب في كثير من الأحيان أكثر من استعمال الزمن المضارع - وهو أبسط رابطة نحوية - على غرار القول بأن محمداً دجال، وهي العبارة التي أضفى عليها دير بيلو مسحة قداسة في الببليوتيك وأكسبها دانتى طابعاً دراميًّا من لون ما، دون أن يرى أحدٌ ضرورة الذكر

الخلفية أو الأدلة اللازمة، فالدليل اللازم لإدانة محمد قائم في صيغة الزمن المضارع. كما لا يُقْدِمُ أحدٌ على وضع شرائط أو صفات في العبارة ، بل ولا يرى أحد أى ضرورة للقول بأن محمداً كان دجَّالاً، كما لا ينظر أحد إطلاقًا في إمكان الاستغناء عن تكرار العبارة، ومع ذلك فالكُتَّاب يكررونها، ونقرأ من جديدٍ أنه دجال ، وفي كل مرة تُقال تزداد صفة الدجل رسوخاً ، ويكتسب المؤلف المزيد من السلطة و الحُجِّيةِّ في إعلانِ ذلك. وهكذا فإن السيرة الشهيرة للنبيِّ محمد التي كتبها همفرى بريدو في القرن السابع عشر تحمل عنواناً فرعيًّا هو الطابع الحقيقي للدجل. وأخيراً، بطبيعة الحال، نجد أن أمثال هذه المراتب، كالدجال (أو حتى كالشرقى) توحي ضمناً، بل وتتطلب فعلاً مقابلاً مضادًّا لها بحيث يكون شيئاً اختلافاً صادقاً ولا يحتاج إلى بذل جهد لا ينتهي في تحديد هويته بصراحة . وهذا المقابل المضاد "غربى"، أو هو يسوع المسيح في حالة محمد عليهما السلام.

وهكذا نرى من الزاوية الفلسفية، أن نوع اللغة والفكر والرؤية الذي أَطْلَقْتُ عليه صفة الاستشراق، يعتبر بتعميم شديد شكلاً من أشكال الواقعية الراديكالية ، فكل من يستعمل الاستشراق - وهو اعتياد التعامل مع المسائل

والأشياء والصفات والأصقاع التي تعتبر شرقية - يقوم بتحديد وتسمية وتثبيت والإشارة إلى ما يتحدث عنه أو ما يفكر فيه بكلمة واحدة أو بعبارة واحدة، يُرى بعدها أنها قد اتخذت طابع الواقع أو أصبحت الواقع وحسب . ويُعتبر الاستشراق من الناحية البلاغية الصرفة ذا منهج تشريحى وتعديدى بشكل مطلق، واستخدام مفرداته يعني القيام بتقسيم الموضوعات الشرقية وتفتيتها بحيث تصبح ميسورة المعالجة. ويعتبر الاستشراق من الناحية السيكلوجية شكلاً من أشكال الخيلاء المرضى، أو معرفة من نوع آخر، أو قل من نوع يختلف عن المعرفة التاريخية العادية . وأعتقد أن هذه بعض نتائج الجغرافيا الخيالية والحدود المسرحية التي ترسمها. ولكن أمامنا بعض الصور التي اتخذتها هذه النتائج الاستشراقية بسبب تحولاتها الخاصة في العصر الحديث، ولابد لى أن أتناولها الآن.

ثالثا: مشروعات

لابد لنا من دراسة النجاحات العملية البراقة التي حققها الاستشراق، وإن اقتصرت الغاية على معرفة مدى الخطأ (ومدى المجافاة الكاملة للواقع) في الفكرة التي عبر عنها ميشيليه، وتتضمن التهديد المهيب الذي يقول بأن

"الشرق يتقدم، بخُطىً لا تقهر، للقضاء على أرباب النور بجاذبيةِ أحلامه ، وبسحرِ أضوائه الخافتة"

لقد مرت العلاقات الثقافية والمادية والفكرية بين أوروبا والشرق بمراحل لا تعد ولا تحصى، وإن كان الخط الفاصل بين الشرق والغرب قد ترك انطباعاً معيناً ولا يتغير في أوروبا، ومع ذلك، وبصفة عامة ، كان الغرب هو الذي "يتحرك" نحو الشرق، لا العكس. والاستشراق هو "اسم الجنس" الذي استعملتُه في وصف مدخل الغرب إلى الشرق؛ فالاستشراق هو المبحث الذي استطاع الغرب بفضله (ولا يزال) أن يتناول الشرق بالبحث العلمى بصورة منتظمة، وأن يبذل فيه جهوده في الاستكشاف وفي العمل أيضاً. ولكنني استعملت الكلمة، بالإضافة إلى ذلك، في الإشارة إلى تلك المجموعة من الأحلام والصور الشعرية والمفردات المتاحة

لكل من حاول الحديث عما يقع شرقيَّ ذلك الخط الفاصل. ولا تناقض بين هذين الجانبين من جوانب الاستشراق، إذ استطاعت أوروبا باستعمالهما معاً أن تتقدم آمنة، تقدماً حقيقيًّا، نحو الشرق. وهنا أود أن أنظر بصفة رئيسية في الأدلة المادية على هذا التقدم.

ظل تاريخ الشرق، باستثناء الإسلام، حتى القرن التاسع عشر، تاريخ سيادة غربية متصلة الحلقات دون تَحَدٍّ من جانب أحد. ويصدق هذا بوضوح على الوجود البريطاني في الهند، والوجود البرتغالى في جزر الهند الشرقية، والصين واليابان، والوجود الفرنسى والإيطالى في شتى مناطق الشرق. وكانت تقع أحداث عارضة يتمرد فيها السكان فيعكرون صفو الصورة الشاعرية، على نحو ما حدث في 1638-1639 حين هبت مجموعة من المسيحيين اليابانيين فطردت البرتغاليين من المنطقة، ولكن الشرق العربى والإسلامى وحده هو الذي كان يمثل لأوروبا، بصفة عامة، تحديًّا لم يحسم على المستويين السياسي والفكري، وعلى المستوى الاقتصادي أيضاً لفترة ما . وإذن فإن جانباً كبيراً من تاريخ الاستشراق يحمل في داخله طابع الموقف الأوروبى المُشْكل إزاء الإسلام، وهذا الجانب البالغ الحساسية من الاستشراق هو الذي يدور حوله اهتمامى في هذه الدراسة.

ولا شك أن الإسلام كان يمثل مصدر استفزاز حقيقى من زوايا عديدة ، فموقعه مجاور و قريب من المسيحية، جغرافيا وثقافيا، إلى حد مقلق. فلقد انتفع بالتقاليد اليهودية اليونانية، وأبدع فأتى بالجديد فيما أخذه من المسيحية ، وحقق من النجاحات العسكرية والسياسية التي لا تبارى ما حُقَّ له أن يتفاخر به . بل لم يقتصر الأمر على ذلك، إذ إن الأراضي الإسلامية تجاور بل تقع في بعضها الأماكن المذكورة في الكتاب المقدس. أضف إلى ذلك أن قلب الدولة الإسلامية كان دائماً يقع في أقرب المواقع إلى أوروبا، أو ما يسمى بالشرق الأدنى. والعربية والعبرية من اللغات السامية، وهما معاً "تتصرفان" وتعيدان "التصرف" في المادة التي تكتسى أهمية بالغة للمسيحية. ومنذ آخر القرن السابع حتى موقعة ليبانتو البحرية عام 1500 كان الإسلام بإحدى

صوره - العربية أو العثمانية أو الشمالىّ إفريقية أو الإسپانية –سائداً أو مصدر تهديد فعلى للمسيحية الأوروبية. ومن المحال أن يغيب عن ذهن أي أوروبي، في الماضي أو في الحاضر، أن الإسلام استطاع

التفوق على روما وسطع نجمه سطوعا أشد. ولا يُستثنى من ذلك أحد حتى چيبون نفسه، على نحو ما يتضح من هذه الفقرة من كتابه عن تاريخ تدهور الامبراطورية **الرومانية وسقوطها:**

كان مجلس الشيوخ في أيام انتصارات الجمهورية الرومانية يعمد إلى أن تقتصر مجالسها وفيالقها على حرب واحدة، وأن تقهر العدو الأول قهراً كاملاً قبل استفزاز عدو ثانٍ ودفعه إلى ساحة القتال. ولكن هذه القواعد العامة في السياسة، بما تنم عنه من جُبْنٍ ، لم تكن تلقى من الخلفاء العرب إلا الاستهجان، سواء كان ذلك بدافع النخوة أو الحماس، فقاموا بقوة ونجاح بغزو ممالك الحكام الذين خلفوا أوغسطس قيصر وأرتخششا (كسرى الفرس)، فوقعت المملكتان المتنافستان في وقت واحد فريسة لعدو كانوا قد اعتادوا التهوين من شأنه زمناً طويلاً. ففي سنوات إدارة عمر بن الخطاب العشر، أخضع المسلمون لسلطانه وطاعته ستا وثلاثين ألف مدينة أو قلعة، ودمروا أربعة آلاف كنيسة أو معبد من معابد الكفار، وأقاموا ألفاً وأربعمائة مسجد للعبادة وفقاً للدين الذي أتى به محمد. فبعد مائة عام من هجرته من مكة إلى المدينة ، أصبح نفوذ خلفائه وسلطانهم يمتد

من الهند إلى المحيط الأطلسي بل وشتى المناطق البعيدة

(8)

... وحينما كان لفظ الشرق لا يقصد به أن يكون مرادفا للشرق الآسيوي بصفة عامة ، أو يقصد به البعيد والغريب بصفة عامة، كان مفهومه يقتصر اقتصاراً صارماً على الشرق الإسلامي. وأصبح هذا الشرق "المقاتل" يرمز لما يطلق عليه هنرى بوديه تعبير "موجة المد الأسيوية"

([9])

. وكان ذلك ولا شك هو

الواقع في أوروبا حتى منتصف القرن الثامن عشر، وهي المرحلة التي لم تعد فيها "مستودعات" المعرفة "الشرقية" مثل كتاب **الببليوتيك أورينتال** الذي ألفه دير بيلو، تعني الإسلام أو العرب أو العثمانيين في المقام الأول. فحتى ذلك الوقت نجد أن الذاكرة الثقافية كانت تبرز بعض الأحداث التي بعد العهد بها نسبيًّا - وهو أمر مفهوم - مثل سقوط القسطنطينية ، والحملات الصليبية ، وفتح صقلية وإسبانيا، ولكنْ إذا كانت هذه الأحداث تدل على الخطر الذي يتهدد أوروبا من الشرق، فإنها لم تطمس في الوقت نفسه ما بقي من آسيا .

كانت مسألة الهند قائمة دائماً، فبعد أن أنشأ البرتغاليون القواعد الأولى والرائدة للوجود الأوروبي في بدايات القرن السادس عشر، فرضت أوروبا ، ابتداء بانجلترا، بعد فترة طويلة من النشاط التجاري أساساً (من 1600 إلى 1758) سيطرتها السياسية على الهند باعتبارها قوة احتلال. ولكن الهند لم تكن تمثل قط في ذاتها تهديداً لأوروبا. لكنه حين انهارت السلطة المحلية في الهند، فانفتح الطريق أمام التنافس بين الدول الأوروبية وأمام السيطرة السياسية الأوروبية المباشرة، بدأت أوروبا تعامل الهند باستعلاء المالك المتحكم دون أدنى إحساس بالخطر الذي كانت تكنه للإسلام وحده

([10])

. ومع ذلك فقد كانت ثَمَّ هوة شاسعة تفصل بين ذلك الاستعلاء وبين المعرفة الإيجابية الدقيقة بأي صورة من الصور، والأبواب التي يخصصها دير بيلو للموضوعات الهندية - الفارسية في **الببليوتيك** تستند جميعاً إلى مصادر إسلامية ، ويصح القول بأن "اللغات الشرقية" كانت تعتبر مرادفة "للغات السامية" حتى أوائل القرن التاسع عشر. والنهضة الشرقية التي تحدث عنها كينيه كانت تقتصر وظيفتها على توسيع بعض الحدود الضيقة إلى حد بعيد، والتي كان الإسلام فيها يمثل الجبهة الشرقية التي تضم كل شيء

([11])

. ولم يُقَدَّرْ للغة السنسكريتية، والديانة الهندية والتاريخ الهندي أن تكتسب مكاناً المعرفة العلمية إلا بعد أن بذل السير وليم جونز جهوده في هذا الصدد في أواخر القرن الثامن عشر، بل إن اهتمام جونز بالهند لم يأته إلا عن طريق اهتمامه السابق بالإسلام ومعرفته لهُ.

وليس من المدهش إذن أن يكون أولُ عمل رئيسى في الدراسات الشرقية بعد كتاب **الببليوتيك** الذي ألفه دير بيلو هو **تاريخ المسلمين** الذي كتبه سايمون أوكلى وظهر أول مجلد من مجلداته في عام 1708 ، ويرى أحد المؤرخين المحدثين للاستشراق أن موقف أوكلى تجاه المسلمين - وهو أن المسيحيين الأوروبيين يدينون لهم بالفضل في أول ما عرفوه من الفلسفة - قد أحدث

"صدمة أليمة" في نفوس قرائه الغربيين. إذ إن أوكلى لم يقتصر على إيضاح ذلك التفوق الإسلامى في كتابه ، بل "أتاح لأوروبا أيضاً أول مذاق حقيقى وكبير لوجهة النظر العربية فيما يتعلق بالحروب مع بيزنطة والفرس"

ومع ذلك، فقد حرص اوكلى على أن ينفى تعرضه للإصابة بتأثير الإسلام المُعْدِى وكان يصرح دائماً، على عكس زميله وليم ويستون (الذي خلف نيوتن في كيمبريدج) أن الإسلام بدعة منفرة. وأما ويستون فقد أدى حماسه للإسلام إلى طرده من جامعة كيمبريدج عام 1709 .

كان على كل من يريد أن يصل إلى كنوز الهند (الشرقية) أن يعبر أولاً، وفي كل الأحوال، البلدان الإسلامية وأن يقاوم تأثير الإسلام الخطر باعتباره مذهباً عقائديًّا شبه أريوسىّ. ولقد نجحت بريطانيا وفرنسا في ذلك، في القسم الأكبر من القرن الثامن عشر على الأقل، إذ كانت الدولة العثمانية قد وصلت إلى مرحلة شيخوخة مريحة (لأوروبا) وأصبح يشار إليها فيما بعد، أي في القرن التاسع عشر، باسم " المسألة الشرقية". ودارت الحرب بين بريطانيا و فرنسا في الهند من عام 1744 إلى عام 1748 ، ومن جديد ما بين عامي 1756 و 1763، حتى دانت السيطرة الاقتصادية والسياسية عمليا لبريطانيا على شبه القارة الهندية في عام 1769 . وكان من المحتوم ولا شك أن يختار نابليون "مضايقة" امبراطورية بريطانيا الشرقية ابتداءً بقطع طريق مواصلاتها الإسلامى في مصر.

كان قد سبق نابليون - مباشرة تقريباً - في غزوه لمصر عام 1798 وإغارته على الشام، مشروعان استشراقيان كبيران على الأقل، ولكن عواقب

حملة نابليون بالنسبة لتاريخ الاستشراق الحديث كانت أكبر كثيراً من عواقب هذين المشروعين. ولم تُبذل قبل نابليون إلا محاولتان فقط (تمثلتا في جهود اثنين من العلماء) لغزو الشرق بنزع الأستار التي تخفيه وأيضاً بتجاوز الملجأ الآمن نسبيًّا للشرق المذكور في الكتاب المقدس. قام بالمحاولة الأولى إبراهام - هياسنت أنكتيل - ديبرون (1731-1805)، وكان غريب الأطوار، يدعو النظرية المساواة بين البشر، ويستطيع التوفيق في ذهنه بين اليانسية وهو المذهب الذي يقول بأن الإنسان مُسيَّر ، وبين الكاثوليكية الصحيحة والبراهمانية وهي الدين الهندوسي الذي يقول بوجود جوهر خالد أو روح خالدة للكون. وقد سافر إلى آسيا حتى يثبت الوجود الفعلى والبدائى "للشعب المختار" ولسلالات الأنساب الواردة في الكتاب المقدس. وبدلاً من ذلك تجاوز هدفه الأول وظل يرحل شرقاً حتى وصل إلى ميناء سورات، في غربى الهند على ساحل بحر العرب، وفيه وجد كنزاً من نصوص الأڤستا وهي الكتابات المقدسة للزرادشتية، وأقام فيه حتى أكمل ترجمته للأڤستا. ويقول ريمون شواب عن النص القصير المقتطع من الأڤستا والذي دفع انكتيل إلى القيام برحلاته إنه إذا "كان الباحثون ينظرون إلى النص المقتطع من الأڤستا في أوكسفورد ثم يعودون إلى دراساتهم، فإن أنكتيل نظر فيها ثم ذهب إلى الهند" . ويقول شواب أيضاً إن أنكتيل وڤولتير، على ما بينهما من اختلافات لا أمل في التوفيق بينها في الطبع والأيديولوچيا، كان لديهما نفس الاهتمام بالشرق والكتاب المقدس، "فالأول يريد أن يؤكد أن الكتاب المقدس يقينٌ لا جدال فيه، والثاني يريد تأكيد أنه غريبٌ لا يُصَدَّق". ومن المفارقات أن تؤدي ترجمة أنكتيل للاڤستا إلى خدمة أغراض ڤولتير، لأن مكتشفات أنكتيل "سرعان ما أدت إلى نقد النصوص نفسها من }الكتاب المقدس{ التي كانت تعتبر حتى ذلك الحين نصوصا مُنَزَّلة". وقد أجاد شواب وصف الأثر النهائى لرحلة أنكتيل قائلاً :

في عام 1759 انتهى أنكتيل من ترجمته **للأڤستا** في مدينة سورات بالهند ؛ وفي عام 1786 أكمل ترجمته لنصوص

الأوپانيشاد في پاريس، وهكذا حفر قناة تربط بين "نصفي كرة" العبقرية الإنسانية، فصحح ووسع المذهب الإنسانى القديم الحوض البحر المتوسط. وقبل أقل من خمسين سنة، كان مواطنوه يُسألون عن معنى أن يكون المرء فارسيًّا ، عندما عُلَّمهم أن يقارنوا آثار الفرس بآثار اليونان، وكان المرء قبل عهد أنكتيل يقتصر في طلبه للمعلومات عن الماضي السحيق لكوكبنا على البحث في أعمال عظماء الكتاب اللاتينيين واليونانيين واليهود والعرب، وكان الكتاب المقدس يعتبر صخرة فريدة أو حجراً نيزكيًّا نزل من السماء. كان أمام الناس عالم كامل في الأعمال المكتوبة ، لكنه كان يندر أن يتصور أحد مدى اتساع تلك الأراضي الشاسعة المجهولة. وقد بدأ الإدراك مع ترجمة أنكتيل **للأڤستا** ووصل إلى ذُراً سامقة شاهقة بسبب استكشافه في آسيا الوسطى لِلُّغات التي تكاثرت بعد بابل. وكانت المواد الدراسية في مدارسنا تقتصر حتى ذلك الحين على التراث اليونانى اللاتيني الضيق الخاص بعصر النهضة الأوروبية }أوكان جانب كبير منه قد نقله الإسلام إلى أوروبا{ فأدخل أنكتيل فيها رؤيةً للحضارات التي لا تحصى وتنتمى للزمن السحيق، ورؤية الآداب لا نهاية لها؛ إلى جانب الوعى بأن الأقاليم الأوروبية المحدودة لم تكن وحدها البقاع التي تركت بصمتها في التاريخ.

([13])

وهكذا ولأول مرة اكتشفت أوروبا الشرق في الطابع المادي لنصوصه ولغاته وحضاراته. واكتسبت آسيا لأول مرة أيضاً بُعْداً فكريًّا وتاريخيًّا دقيقاً ، دعم أساطير بُعْدِها واتساعها الجغرافي . وكان من المحتوم أن تأتي في أعقاب هذا التوسع الثقافي الفجائي جهودُ تقليصٍ تكثيفٍ تحقق التوازن معه، وهكذا تلت جهودَ أنكتيل الشرقية جهودُ وليم چونز الذي يمثل ثاني المشروعين السابقين لنابليون، وهما المشروعان اللذان أشرت إليهما آنفاً. فإذا كان أنكتيل قد فتح آفاقاً عريضة، فإن وليم چونز أغلقها، بوضع قواعد التحليل

والتصنيف والمقارنة. وقبل أن يرحل چونز إلى الهند في عام 1783 كان قد تمكَّن من اللغات العربية والعبرية والفارسية. وربما كانت تلك أدنى منجزاته ، إذ كان أيضاً شاعراً ، وفقيهاً في القانون، وبحراً في علوم شتى، وضليعاً في الدراسات اليونانية واللاتينية، وباحثاً لا يكل ولا يمل، تؤهله طاقاته للمقارنة بطاقات بنچامين فرانكلين وإدموند بيرك ووليم پت وصمويل چونسون. وعندما حان الوقت عُيّن في " منصبٍ مُشَرِّفٍ مربح في بلاد الهند" وما إن وصل إليها لتسلم منصبه في شركة الهند الشرقية حتى بدأ برنامج دراسته الشخصية الذي انتهى به إلى جمع المادة الخاصة بالشرق، وفصلها عن غيرها ، وإضفاء الألفة عليها حتى جعل الشرق مجالاً للدراسة الأوروبية. وأما عن عمله الشخصي الذي جعل عنوانه : "موضوعات البحث خلال إقامتي في آسيا" فقد عدَّد فيه وبَيَّنَ موضوعات بحثه وهي "قوانين الهندوس والمسلمين ، وشئون السياسة الحديثة في هندوستان وجغرافيتها، وأفضل طريقة لحكم البنغال، وعلم الحساب والهندسة، وخليط من علوم أهل آسيا، والطب ، والكيمياء ، والجراحة، وشكل أجسام الهنود، والمنتجات الطبيعية للهند ، والشعر، والبلاغة وشرائع الأخلاق في آسيا، وموسيقى الأمم الشرقية ، والمبادلات، والصناعة، والزراعة والتجارة في الهند" وما إلى ذلك. وفي 17 أغسطس 1787 كتب بتواضع إلى اللورد أولثورپ يقول "طموحي أن أعرف الهند خيرًا مما عرفها من قبل أي أوروبى" . وفي هذا وجد بلفور في عام 1910 أول إشارة بنى عليها زعمه بأنه الإنجليزى الذي يعرف الشرق معرفة أكبر وأفضل من معرفة أى فرد سواه .

كان چونز يعمل رسميًّا بالقانون، وهو عمل له دلالته الرمزية لتاريخ الاستشراق. فقبل أن يصل چونز إلى الهند بسبعة أعوام كان وارين هيستنجز قد قرر أن يُحكم الهنودُ وفقاً لقوانينهم، وهو مشروع ينبئ عن جهد وطموح أكبر مما يبدو للوهلة الأولى، إذ إن المدونة السنسكريتية للقوانين لم تكن متاحة للأغراض العملية إلا في ترجمة فارسية ولم يكن بين الإنجليز من يجيد السنسكريتية إلى الحد الذي يمكِّنه من الرجوع إلى النصوص الأصلية. وقام

أحد موظفى الشركة واسمه تشارلز ويلكنز بتعلم اللغة السنسكريتية أوَّلاً حتى أجادها ثم بدأ يترجم "**مجموعة المبادئ القانونية**" المنسوبة إلى مانو، أول البشر في الأساطير الهندية، وسرعان ما انضم إليه چونز ليساعده في الترجمة "وكان ويلكنز بالمناسبة أول مترجم للحوارية الفلسفية الهندية بوجاڤد - جيتا ، وتكتب بها جافاد-جيتا) وفي يناير 1784 دعا إلى عقد أول اجتماع للجمعية الآسيوية للبنغال، وهي التي

كانت تمثل للهند ما تمثله الجمعية الملكية لانجلترا . وباعتبار جونز أول رئيس للجمعية وباعتباره قاضياً كذلك، فقد اكتسب المعرفة الفعالة عن الشرق والشرقيين وهي التي جعلته فيما بعد المؤسس الذي لا نزاع عليه للاستشراق (بالتعبير الذي أطلقه عليه ا.ج. آربرى). كانت أهداف چونز أن يحكم ويتعلم ثم يقارن الشرق بالغرب، ومن المعتقد أنه حقق هذه الأهداف بنزعته التي لا تقاوم للتقنين ولإخضاع التنوع الذي لا حد له في الشرق إلى "موجز مكتمل" من القوانين والشخصيات والعادات والأعمال . وأشهر أقواله في هذا الصدد يفصح عن مدى الصبغة المقارنة التي اكتسبها الاستشراق، حتى في بداياته الفلسفية، أي إنه كان مبحثاً مقارناً هدفه الرئيسي إثبات أن اللغات الأوروبية مستمدة من مصدر شرقي بعد العهد به ولا ضرر فيه:

تتميز اللغة السنسكريتية ، مهما يكن قِدَمُها ، ببنائها الرائع، فهى أشد إحكاماً من **اليونانية** ، وأشد ثراء من **اللاتينية**، وتزيد في دقتها الخلابة عن أى منهما، ومع ذلك فالصلات التي تربطها بهما، سواء في أصول الأفعال أو الأشكال النحوية ، أقوى من أن ننسبها إلى المصادفة فحسب؛ بل إن هذه الصلات على درجة من القوة يستحيل معها على أيى باحث في فقه اللغة أن يدرس هذه اللغات الثلاث دون أن يعتقد أنها نبعت جميعاً من مصدر مشترك ما

([14])

وكان عدد كبير من أوائل المستشرقين الإنجليز في الهند مثل چونز من المتخصصين في القانون، وكان عدد آخر منهم - وفى هذا ما فيه من طرافة

من رجال الطب ذوي الميول التبشيرية القوية. وفي حدود ما نعرف، كانوا يسعون لتحقيق غرض ذي شقين، وهما البحث في "علوم وفنون آسيا، على أمل تيسير تحسين الأحوال هناك وكذلك تقدم المعرفة والارتقاء بالفنون في الوطن" (61) [15] على نحو ما جاء في تعريف الهدف الاستشراقي المشترك في المجلد الصادر في الذكرى المئوية لإنشاء الجمعية الآسيوية الملكية، التي أسسها هنري توماس كولبروك عام ١٨٢٣. كانَ المستشرقون المحترفون الأوائل من أمثال چونز يقتصرون على محاولة تحقيق هدفين في التعامل مع الشرقيين المحدثين، لكننا لا نستطيع اليوم أن نؤاخذهم على القيود المفروضة على إنسانيتهم من جراء وجودهم الغربي الرسمي في الشرق، فلقد كانوا إما قضاة أو أطباء؛ بل إنّ إدجار كينيه، الذي كانَ يكتب بنبرات فلسفية أكثر منها واقعية، كانَ لديه وعي غامض بهذه العلاقة "العلاجية "، فقال في كتابه عبقرية الأديان "إنّ آسيا لديها الأنبياء، وأوروبا لديها الأطباء"(62)[16]. كانت الدراسة الصحيحة للشرق تنطلق من الدراسة المتقنة للنصوص القديمة، ولا تبدأ إلا عندَ الانتهاء من ذَلكَ في تطبيق تلك النصوص على الشرق الحديث. ولما كانَ المستشرق الأوروبي يواجه الشيخوخة الظاهرة والعجز السياسي للشرقي الحديث، فقد وجد من واجبه إنقاذ قدر ما من الجلال الشرقي الكلاسيكي القديم الذي فُقد، بهدف "تيسير تحسين الأحوال" في الشرق القائم حالياً. أمّا ما أخذه الأوروبي من الماضي الشرقي القديم فكان رؤية معينة (وآلاف الحقائق والتحف اليدوية الصنع) وكان وحده من يستطيع استعمالها في أفضل الوجوه لها؛ كما أعطى للشرقي الحديث "تيسيرا وتحسينا للأحوال‘‘ - وأيضاً ثمار ما حكم بأنه خير ما يفيد الشرق الحديث .

وكانت السمة المميزة لجميع المشروعات الاستشراقية قبل مشروع نابليون عدم إمكان فعل شيء يُذْكر تمهيدًا لنجاح المشروع قبل الشروع في تنفيذه . فأنكتيل وچونز، مثلاً، لمّ يتعلما ما فعلاه بشأن الشرق إلا بعد أن وصلا إلى الشرق. كانا يواجهان الشرق كلّه، إنّ صح هذا التعبير، ولم يتمكّنا إلا بعد فترة وبعد قدر كبير من الارتجال من تقليل حجمه حتّى يصبح منطقة أصغر. ولكن نابليون لمّ يكن يقنع إلا بالاستيلاء على مصر كلها، وكانت استعداداته التحضيرية تتسم بضخامة لا تبارى ودقة لا تجارى. ومع ذَلكَ فإن هذه الاستعدادات كانت قائمة على تخطيط مدروس بعناية، أو قل إنها كانت قائمة على ’نصوص معينة‘، أو إنها كانت ’ نصية ‘ إنّ جاز لي استعمال هذا التعبير، وهذه الجوانب جديرة ببعض التحليل هنا: يبدو أن ذهن نابليون كانت تشغله ثلاثة أمور، قبل كل شيء، عندَ تجهيز نفسه أثناء وجوده في إيطاليا عام ١٧٩٧ لـ الحربية التالية. الأول أنّه - إلى جانب قوة انجلترا التي كانت لا تزال تمثّل تهديدا - كانَ يرى أن نجاحاته الحربية التي بلغت أوجِها في معاهدة كامپيو فورميو لمّ تترك لهُ مكاناً يحقق فيه أمجادًا أخرى سوى الشرق. أضف إلى ذَلكَ أن تاليران كانَ قد انتقد قبل وقت قصير "المزايا التي يُمكن أن تكتسب من المستعمرات الجديدة في الظروف الحاضرة" وكانت هذه الفكرة إلى جانب الأمل الجذاب المتمثل في إيذاء بريطانيا، تدفعه نحو الشرق. والأمر الثاني هو أن الشرق كانَ يجتذب نابليون منذ أيام مراهقته، فالمخطوطات التي كتبها في صباه، على سبيل المثال، تتضمن ملخصاً للكتاب الذي ألفه مارينيى بعنوان تاريخ العرب، ويتضح من كل كتاباته وأحاديثه أنّه كانَ منغمساً، بتعبير چان تيرى، في الذكريات والأمجاد التي ارتبطت بالشرق في عهد الاسكندر الأكبر بصفة عامة، وبمصر بصفة خاصة (63)[17]. وهكذا فإن

فكرة إعادة فتح مصر باعتباره الاسكندر الجديد طرحت نفسها عليه، إلى جانب فائدة أخرى وهي اكتساب مستعمرة إسلامية جديدة على حساب انجلترا. والأمر الثالث هو أن نابليون كانَ يرى أن مصر مشروع يحتمل النجاح فيه، والسبب على وجه الدقة أنّه كانَ يعرفها من الجوانب التكتيكية والاستراتيجية والتاريخية، ومن جانب آخر لا ينبغي بخس قدره وهو ' النصوص' - أي باعتبار مصر موضوعا عرفه وقرأ عنه ما قرأ من كتابات الثقات الأوروبيين القدماء والمعاصرين. والمقصود بهذا كلّه هو أن نابليون كانَ يعتبر مصر مشروعا اكتسب طابع الحقيقة الواقعة في ذهنه، ثمّ في استعداداته لفتحها فيما بعد، من خلال خبرات تنتمي إلى مجال الأفكار والأساطير المأخوذة من النصوص، لا من الواقع التجريبي. وهكذا أصبحت الخطط التي وضعها لمصر أول حالة تصادفنا في سلسلة طويلة من اللقاءات الأوروبية مع الشرق ويُنتفع فيها مباشرة بخبرة المستشرق الخاصة في تنفيذ مشروع استعماري، ففي اللحظة الحاسمة التي كانَ على المستشرق أن يقرر إنّ كانَ يضمر الولاء والتعاطف مع الشرق أم مع الغرب الغازي، كانَ يختار الجانب الأخير، منذ عهد نابليون فصاعدًا. أمّا الإمبراطور نفسه فكان لا يرى الشرق إلا في الصورة التي رسمتها النصوص الكلاسيكية أولاً ورسمها خبراء الاستشراق بعد ذَلكَ، وكانت رؤيتهم القائمة على النصوص الكلاسيكية تبدو بديلاً مفيدًا عن أي لقاء فعليّ مع الشرق الحقيقي.

وقيام نابليون بتجنيد عشرات "العلماء" في حملته المصرية أشهر من أن يحتاج إلى أي تفصيلات هنا، إذ كانَ يريد إعداد ما يشبه الأرشيف الحيّ للحملة في صورة الدراسات التي يضطلع بها وفي جميع الموضوعات، أعضاء المعهد المصري الذي أنشأه . أمّا الأمر الذي قد يخفى على الكثيرين فهو مدى اعتماد نابليون السابق على الكتاب الذي كتبه الكونت دي فولني ، وهو رحالة فرنسى ظهر كتابه رحلة في مصر وفي سوريا في مجلدين عام ١٧٨٧، وباستثناء المقدمة الشخصية القصيرة التي يخبر فيها القارئ بأن حصوله المفاجئ على بعض المال (ميراثه) مكّنه من القيام بالرحلة في عام ١٧٨٣، فإن كتاب فولنى المذكور يعتبر وثيقة غير شخصية بصورة تكاد تكون مرهقة. والواضح أن فولنى كانَ يعتبر نفسه عالماً وأن عمله ينحصر دائماً في تسجيل "حالة" ما يشاهده. ويصل كتاب الرحلة إلى ذروته في المجلد الثاني عندما يصف الإسلام كدين من الأديان (64)[18] وكانت آراء فولنى معادية - بصورة لا تقبل النقض - للإسلام، باعتباره ديناً ونظاماً للمؤسسات السياسية، ومع ذَلكَ فقد وجد نابليون أن لهذا الكتاب، ولكتاب فولنى الآخر تأملات في الحرب الجارية مع الأتراك (١٧٨٨) أهمية خاصة، فلقد كانَ فولني، على أية حال، فرنسياً شديد الحذر، وكان - مثل شاتوبريان ولامارتين اللذين جاءا بعده بربع قرن - يرى أن الطموح الاستعماري الفرنسي من المحتمل أن يتحقق في الشرق الأدني. وقدْ استفاد نابليون من تعديد فولني للعقبات التي تواجهها أي حملة عسكرية فرنسية في الشرق، وترتيب هذه العقبات في سلسلة متصاعدة وفق درجة صعوبتها.

ويشير نابليون بصراحة إلى فولني في تأملاته في الحملة الفرنسية على مصر، الواردة في كتابه الحملتان على مصر وسوريا ١٧٩٨-١٧٩٩، وهو الكتاب الذي أملاه على الجنرال برتراند أثناء وجوده بمنفاه في سانت هيلينا، فقال إنّ فولني كانَ يعتقد بوجود ثلاثة حواجز أمام الهيمنة الفرنسية على الشرق، وأن على أي قوة عسكرية فرنسية أن تخوض، من ثمّ، ثلاث حروب : الأولى ضد انجلترا، والثانية ضد الباب العالي العثماني، والثالثة - وهي أصعبها - ضد المسلمين (65)[19] . وكان التقييم الذي وضعه فولني يتّسم بالحصافة ويصعب نقضه، إذ اتضح لنابليون، كما يتضح لكل من يقرأ فولني أن كتابيه - الرحلة والتأملات - كانا يمثلان نصّيْن فعّاليْن يستطيع أي أوروبى يريد الفوز في الشرق أن يستعملهما. وبتعبير

آخر كانَ عمل فولنى يمثل كتاباً إرشاديًّا أو دليلاً قادرًا على تخفيف الإحساس بالصدمة الإنسانية، وهو ما قد يتعرض لهُ الأوروبي الذي يخبر الشرق خبرة مباشرة. ويبدو أن أطروحة فولنى كانت تقول : اقرا الكتابين، وبدلاً من أن يصيبك الشرق بالحيرة والارتباك، سوف تخضع الشرق لك.

وطبق نابليون إرشادات فولني تطبيقًا دقيقًا، وإن كانَ ذَلكَ بأسلوب المكر الذي كانَ يتميز به . فمنذ اللحظة الأولى التي ظهر فيها الجيش الفرنسي على الأفق المصري، بذل بونابرت قصارى جهده لإقناع المسلمين بقوله "إننا نحن المسلمون الحقيقيون"، على نحو ما جاء في الإعلان الذي وزعه يوم ٢ يوليو ١٧٩٨ على أهالى الاسكندرية(66)[20] . وكان نابليون يصحب معه فريقًا من المستشرقين (ويجلس على متن القيادة التي أسماها ''اوريان أي الشرق) وقدْ استغل عداء المصريين للمماليك وجاذبية الفكرة الثورية التي تدعو لتساوي الفرص المتاحة للجميع في خوض حرب تبدو 'حميدة ' وانتقائية بصورة فريدة ضد الإسلام. وكان أكثر ما راع المؤرخ العربي الأول للحملة الفرنسية، الشيخُ عبد الرحمن الجبرتى، استعانة نابليون بالعلماء في 'إدارة' اتصالاته مع الأهالي - هذا إلى جانب تأثير مراقبته عن كثب لمؤسسة فكرية أوروبية حديثة (67)[21] . وحاول نابليون في كل مكان أن يثبت أنّه يحارب في سبيل الإسلام، وكان كل ما يقوله يترجم إلى الأسلوب العربي القرآني، مثلما كانت القيادة تحث الجيش الفرنسي أن يتذكر الحساسية الإسلامية في جميع الأوقات. (ولك أن تقارن في هذا الصدد الخطوات التكتيكية التي لجأ إليها نابليون في مصر بالخطوات التي جاءت في وثيقة الشروط التي كتبت بالإسبانية عام ١٠١٣، حتّى يقرأها الإسبانيون على الهنود بصوت عالٍ والتي تقول "سوف نأسركم ونأسر زوجاتكم وأطفالكم ونجعلهم عبيدا، وبهذه الصفة سوف نبيعهم ونتصرف فيهم وفقاً لأمر صاحب السمو ملك وملكة إسبانيا، وسوف نستولي على بضائعكم، وسوف نوقع بكم أقصى ما تستطيعه من أذى وضرر، كشأننا في معاملة الأتباع العاصين " إلخ إلخ (68)[22]). وعندما اتضح لناپليون أن قواته أصغر من أن تفرض نفسها على المصريين، حاول أن يجعل الأئمة والقضاة والمفتين والعلماء المحليين يفسرون القرآن الصالح الجيش الفرنسي. ومن ثمّ دعا إلى مقر إقامته العلماء الستين الذين كانوا يتولون التدريس في الأزهر وأنعم عليهم بمراتب التكريم العسكرية الكاملة، ثمّ داهنهم نابليون بالإعراب عن إعجابه بالإسلام ومحمد صلي ، وبتبجيله الواضح للقرآن، وكان فيما يبدو يعرفه خير المعرفة . ونجح في ذَلكَ، وسرعان ما بدا أن سكان القاهرة قد فقدوا ارتيابهم بالمحتلين(69[23]). وبعدها أصدر نابليون تعليمات صارمة لنائبه كليبر بأن يدير مصر دائماً، بعد رحيله ، من خلال المستشرقين والزعماء الدينيين الإسلاميين الذين يستطيع المستشرقون استمالتهم، أمّا أي منهج سياسى آخر فهو باهظ التكاليف وبالغ الحمق (70)[24] . وكان هوجو يظن أنّه نجح في تصوير ما اتسمت به حملة نابليون على الشرق من مجد "البق" في قصيدته التي أسماها ''إليه''

على ضفاف النيل وجدته مرة أخرى

وقدْ أضاءت مصر بأنوار فجره

وفي الشرق يسطع نجم سلطانه

منتصر متحمس يتفجر بالمنجزات

عجيب أذهل أرض العجائب

امير حكيم صغير يجلّه الشيوخ الكبار

والشعب يخشى أسلحته غير المسبوقة

فبدا في رفعته لعيون القبائل الذاهلة

كأنه محمد أتي من الغرب(71)[25].

ومثل هذا النصر لابد أن يكون قد اكتمل الإعداد لهُ قبل القيام بالحملة العسكرية، وربما كانَ ذَلكَ الإعداد يقتصر على شخص لا يتمتع بخبرة سابقة بالشرق، فيما عدا ما قالته الكتب وما قاله العلماء لهُ. وفكرة اصطحاب أكاديمية كاملة تمثّل جانباً مهمًا من جوانب هذا الموقف "النصى'' تجاه الشرق . كما دعمت هذا الموقف المراسيم الثورية المحددة (خصوصا المرسوم الصادر في ٣٠ مارس ١٧٩٣ بإنشاء "المدرسة العامة" في المكتبة القومية لتعليم اللغات العربية والتركية والفارسية) (72)[26] والتي كانت ذات هدف عقلاني يتمثل في إزالة الغموض وإرساء أسس المعارف مهما تكن عويصة. وهكذا فإن الكثير من المترجمين المستشرقين المصاحبين لنابليون كانوا من تلاميذ سيلفستر دى ساسي، وهو الذي كانَ، اعتبارًا من يونيو ١٧٩٦، أول مُعَلِّم للغة العربية بل المُعَلِّم الوحيد في المدرسة العامة للّغات الشرقية. وقدْ أصبح ساسي فيما بعد مُعَلِّماً لجميع كبار المستشرقين تقريباً في أوروبا، وظل تلاميذه يسودون الساحة مدة تقرب من ثلاثة أرباع القرن. وكانت للكثير منهم فائدته السياسية، على نحو ما أفاد العديد منهم نابليون في مصر .

ولكن المعاملات مع المسلمين لمّ تكن تمثّل إلا جانباً واحداً من جوانب مشروع نابليون للسيطرة على مصر. أمّا الجانب الآخر فكان تحقيق الانفتاح الكامل لمصر، أى تمكين الدارسين الأوروبيين من دراستها دون أية عوائق . وهكذا فبعد أن كانت أرض الغموض، وبعد أن كانت جزءً من الشرق الذي لا يُعْرف إلا من خلال النقل عمن سبق لهم زيارتها، أو نقلًا عن الباحثين والفاتحين، أصبحت مجالاً للدراسة العلمية الفرنسية. وهنا أيضاً تتجلى المواقف ''النصية" والقائمة على الخطط المرسومة، وكان 'المعهد' الذي أنشأه نابليون بما به من فرق علماء الكيمياء والتاريخ، والبيولوجيا، والآثار، والجراحة، والمتخصصين في الدراسات القديمة، يمثل الفرقة العلمية من فرق الجيش . وكان عمله يتَّسم بطابع هجومي لا يقل عن طابع الجيش، ألا وهو ترجمة مصر إلى اللغة الفرنسية الحديثة، وكان عمل نابليون يختلف عن الكتاب الذي وضعه الأب لوماسكربيه عام ١٧٣٠ بعنوان وصف مصر في أنّه عمل عالمى، فمن أولى لحظات الاحتلال تقريباً حرص نابليون على أن يبدأ المعهد اجتماعاته وتجاربه - أو بلغة العصر الحاضر مهمته لتقصي الحقائق . وكان أهم شيء تسجيل كل ما يُقال وما يشاهد وما يُدْرس، وقدْ اكتمل التسجيل حقاً في هذا العمل الجماعي العظيم الذي يمثل استيلاء بلد على بلد آخر، وهو كتاب وصف مصر الذي نشر في ثلاثة وعشرين مجلدًا ضخمًا في الفترة من ١٨٠٩ إلى ١٨٢٨(73)[27].

ولا يقتصر الطابع الفريد لكتاب وصف مصر على حجمه الهائل، أو حتّى على ذكاء المشاركين فيه، ولكنه يتجلى أيضاً في موقفُه من الموضوع المعالج، وهذا الموقف هو الذي يُكْسب الكتاب أهمية كبيرة في دراسة المشروعات الاستشراقية الحديثة. والصفحات القليلة الأولى من التصدير التاريخي الذي كتبه چان-بابتيست-چوزيف فورييه، أمين المعهد، توضح أن الباحثين كانوا في "تناولهم" لمصر يجاهدون أيضاً لمعالجة مادة ذات دلالة ثقافية وجغرافية وتاريخية صافية. فلقد كانت مصر مركز الاتصال في

العلاقات ما بين إفريقيا وآسيا، وما بين أوروبا والشرق، وما بين ما يوجد في الذاكرة وفي الواقع الراهن :

لما كانت مصر تقع بين إفريقيا وآسيا وتتمتع بيسر الاتصال مع أوروبا، فإنها تشغل المركز في قلب القارة القديمة. وهذه البلد لا تقدم إلا ذكريات عظيمة، فهي وطن الفنون، وهي تحفظ آثاراً لا تحصى، ومعابدها الرئيسية والقصور التي كانَ ملوكها يقيمون فيها ما زالت قائمة ، حتّى وإن كانت أحدث مبانيها العريقة قد بُنِيَتْ قبل اندلاع حرب طروادة. وقدْ ذهب كل من هوميروس، ولوكورجوس، وصولون، وفيثاغورث وأفلاطون إلى مصر لدراسة العلوم والدين والقوانين، وأسس الإسكندر مدينة تزهو بثرائها في مصر، وكانت تتمتع بالسيادة التجارية زمناً طويلاً وشهدت پومپی، ويوليوس قيصر، ومارك أنطونيو، وأغسطس قيصر وهم يقررون فيما بينهم مصير روما ومصير العالم برمته . ومن اللائق إذن لذلك البلد أن يجتذب اهتمام مشاهير الأمراء الذين يتحكمون في مصائر الأمم.

لمّ يكتب لأمة ما أن تجتمع لها قوة جبارة، سواء كانَ ذَلكَ في الغرب أو في آسيا دون أن تدفع هذه القوة تلك الأمة إلى الاتجاه إلى مصر، وذلك ما كانَ يعتبر إلى حد ما قَدَرَها الطبيعي.

أي إنه لما كانت مصر ’مشبعة‘ بالمعنى في مجالات الفنون والعلوم والحُكْم، كانَ عليها أن تقوم بدور المسرح الذي تقع فيه أحداث ذات أهمية عالمية تاريخية. واستيلاء دولة حديثة على مصر إذن من شأنه تمكين تلك الدولة من إظهار قوتها و ’تبري‘ التاريخ؛ أمّا مصير مصر، فمن الأفضل إلحاقها بأوروبا، أضف إلى ذَلكَ أن هذه الدولة سوف تدخل تاريخًا حددت العنصر المشترك فيه شخصيات عظمي في مصاف هوميروس والإسكندر وقيصر وأفلاطون وصولون وفيثاغورث، وهم الذين شَرُفَ الشرق بحضورهم إليه . وباختصار كانَ الشرق يوجد باعتباره مجموعة من القيم المنسوبة لا إلى حقائق واقعه الحديث بل إلى سلسلة من الروابط التي بولغ في قيمتها مع ماضي أوروبيٍّ سحيق. وهذا مثال خالص للموقف القائم على النصوص والتخطيط المرسوم، والذي أشرت إليه فيما سبق .

ويستمر فورييه في الحديث بنبرات مماثلة لما يربو على مائة صفحة (وتبلغ مساحة كل صفحة، بالمناسبة ، مترًا مربعًا، كأنما كانَ يرى أن المشروع ومساحة الصفحة يشتركان في نطاقهما الواسع). لكنه يشعر بأن عليه أن يبرر - من بين أحداث الماضي التي لمّ تحسم - حملة نابليون باعتبارها فعلاً كانَ ينبغي القيام به في ذَلكَ الوقت. وهو لا يتخلى قطّ عن المنظور الدرامي، فهو واعٍ بجمهوره الأوروبي وبالشخصيات الشرقية التي يتلاعب بها، فيقول:

ونحن نتذكر الانطباع الذي أحدثته في أوروبا كلها الأنباء المذهلة عن وجود الفرنسيين في الشرق ... لقد جرى تدبير هذا المشروع العظيم في صمت، واكتمل إعداده بهمة ونشاط وبدرجة من السرية خدعت العيون اليقظة والقلقة لأعدائنا؛ ولم يعرفوا بوقوعه إلا في تلك اللحظة التي تحقق لهُ فيها النجاح في التخطيط والتدبير والتنفيذ...

ويضيف قائلاً إنّ هذه ’الخبطة المسرحية‘ كانت لها مزاياها بالنسبة للشرق أيضاً:

إنّ هذا البلد الذي نشر معارفه إلى عدد كبير من الأمم غارق اليوم في لجة الهمجية.

ولم يكن يتسنى لغير بطل من الأبطال أن يجمع هذه العوامل معاً وهذا هو ما يصفه فورييه قائلاً:

كانَ نابليون يقدر مدى تأثير هذا الحادث في العلاقات ما بين أوروبا والشرق وإفريقيا،

وفي الملاحة في البحر المتوسط، وفي مصير آسيا ... وأراد نابليون أن يقدم إلى الشرق نموذجًا أوروبيا نافعًا، وأخيراً أن يزيد حياة سكانه هناءً وسرورًا، وأن يقدم لهم أيضاً جميع مزايا حضارة بلغت الكمال.

وكان من المحال تحقيق ذَلكَ لولا الاستعانة المستمرة في المشروع بالفنون والعلوم (75)[28] [29].

كانت ملامح آفاق الاستشراق التي تحققت بصورة كاملة في كتاب وصف مصر متعددة : إعادة المنطقة التي سقطت في هوة الهمجية إلى ما كانت عليه من عظمة في الماضي؛ وتعليم الشرق (لمصلحته) طرائق الغرب الحديث ؛ واعتبار القوة العسكرية مسألة ثانوية أو التهوين من شأنها في سبيل تضخيم مشروع المعرفة المجيدة المكتسبة من خلال السيطرة السياسية على الشرق؛ و'صياغة' الشرق بمعنى إضفاء شكل معين عليه ، وهوية، وتعريف محدد، مع الاعتراف الكامل بالموقع الذي يشغله في الذاكرة، وأهميته للاستراتيجية الامبريالية، ودوره "الطبيعي" باعتباره ملحقًا أو تابعًا لأوروبا ؛ وتشريف كل معرفة تُكْتَسب أثناء الاحتلال الاستعماري بتسميتها '' مساهمة في العلم الحديث" في حين أنّه لمّ يستشر أحد أهل البلاد ولم يعاملهم أحد إلا باعتبارهم ذرائع 'لكتابة نص' لا فائدة لهم فيه ؛ وأن يشعر الأوروبي بأنه يتحكَّم، وقتما يشاء تقريباً، في تاريخ الشرق وزمنه وجغرافيته؛ وإنشاء مجالات تخصص جديدة؛ وتأسيس مباحث علمية جديدة ؛ وتقسيم وتوزيع وتخطيط وتصنيف وتبويب وتسجيل كل ما تشاهده العين (وما يخفى عنها)؛ وتحويل كل 'تفصيل' يدركه المرء إلى 'تعميم' ، وكل تعميم إلى قانون ثابت عن طبيعة الشرق، أو مزاجه، أو عقليته، أو عادته أو نمطه ؛ وقبل ذَلكَ كلّه تحويل الواقع الحيّ إلى مادة 'نَصِّيَة' حتّى يمتلك المرء (أو يظن أنّه امتلك) الواقع لأنه لا شيء في الشرق يستطيع، فيما يبدو، أن يقاوم سلطانه . كانت هذه ، كما قلت ملامح آفاق الاستشراق التي تحققت بصورة كاملة في وصف مصر، ذَلكَ الوصف الذي قواه وعززه ابتلاع نابليون ابتلاعًا استشراقيًا كاملاً لمصر، مستعينا بوسائل المعرفة الغربية والقوة الغربية. وهكذا ينهي فورييه مقدمته بأن يعلن أن التاريخ سوف يذكر كيف "كانت مصر مسرح مجده أي مجد نابليون وتقي من النسيان جميع ظروف هذا الحادث الفذ"(76)[30].

وهكذا فإن وصف مصر يحلّ محل التاريخ المصري أو الشرقي باعتباره تاريخًا يتمتع بتماسكه وهويته ومعناه. بل إنّ التاريخ المسجل في هذا الكتاب يغتصب مكان التاريخ المصري أو الشرقي، ما دام التاريخ المسجل يحدد نَسَبَه تحديداً صريحًا ومباشرًا باعتباره تاريخ العالم، وهذا تلطف في التعبير أو كناية عن التاريخ الأوروبي. وإنقاذ حادثة من النسيان يعادل في ذهن المستشرق تحويل الشرق إلى مسرح للصور التي يرى أنها تمثّل الشرق: وهذا هو نفسه تقريباً ما يقوله فورييه. أضف إلى ذَلكَ أن مجرد القدرة على وصف الشرق من زاوية غربية حديثة تنهض بالشرق من ظُلْمَتِهِ الصامتة التي كانَ يقبع فيها مهمة (باستثناء الهمسات المبتسرة لإحساسه بماضيه إحساسًا شاسعًا وإن كانَ غير ذي شكل محدد) إلى أضواء العلم الأوروبي الحديث. وعلى هذا المسرح يظهر هذا الشرق الجديد ليؤكد قوانين التخصص في عالم الحيوان التي وضعها بيفون(77)[31] - وسوف نجد المثال عليه في الأطروحات البيولوجية التي يقدمها جيفروا سانت هيلير في كتاب وصف مصر - أو ليضرب مثالاً على التناقض الصارخ مع عادات الأمم الأوروبية(78)[32] حيث تؤكد "المتع والملذات الغريبة" للشرقيين مدى اتزان وعقلانية العادات الغربية، أو ، إذا ضربنا مثلاً آخر للانتفاع بالشرق في هذا الصدد، ذَلكَ البحث في الخصائص الفسيولوجية الشرقية

التي مكنت القدماء من النجاح في تحنيط الجثث، ومحاولة إيجاد مثيل لها، أو خصائص معادلة لها في الأجسام الأوروبية ، حتّى يُمكن الاحتفاظ بأجسام الفرسان الذين يسقطون في ساحة الشرف كآثار تكتسي شكل الأحياء تخليداً لحملة نابليون الشرقية العظيمة(79) [33].

ولكن الفشل العسكري الذي مُنِي به احتلال نابليون لمصر لمّ يقض على خصب الخُطة الشاملة التي كانَ الاحتلال قد وضعها لسائر بلاد الشرق . وأقول دون أدنى مبالغة إنّ الاحتلال قد خرجت من رحمه الخبرةُ الحديثةُ بالشرق برمتها، بحيث أصبحت صورة الشرق قائمة على التفسير الذي يدور في الفلك الفكري الذي أنشأه نابليون في مصر، وكانت عوامل السيطرة والنشر فيه تتضمن 'المعهد' ووصف مصر. وكانت الفكرة، على نحو ما وصفها شارلرو، تتلخص في أن مصر ''إذًا عاد لها ازدهارها، وأحيتها من جديد إدارة حكيمة متنورة .. سوف تشع أضواء التحضر على جميع جيرانها الشرقيين"(80) [34].
صحيح أن الدول الأوروبية الأخرى سوف تسعى للتنافس في تنفيذ هذه المهمة، ولن تفوق انجلترا دولة أخرى في هذا الصدد، ولكن الذي سوف يحدث ويظل يمثل ميراثًا مستمرًا للبعثة الغربية المشتركة للشرق - على الرغم من المشاجرات بين الدول الأوروبية، أو المنافسة غير الشريفة أو الحرب السافرة - سيكون إنشاءَ مشروعات جديدة، وتكوين رُؤَىّ جديدة ، وجهودًا إنتاجية جديدة تقيم الروابط بين أجزاء أخرى من الشرق القديم وبين روح الفتح الأوروبي. وهكذا فقد تغيرت لغة الاستشراق نفسها بعد نابليون تغيرًا جذريًّا. وارتقت واقعيتها الوصفية فلم تعد مجرد أسلوب للتمثيل والتصوير بل أصبحت لغة خاصة، بل وسيلة للخلق والإبداع. فإلى جانب إعادة بناء اللغات الأم - وهو الاسم الذي أطلقه أنطوان فَبْر دوليفيه على اللغات الشرقية باعتبارها المصادر الكامنة المنسية لِلُّغات الأوروبية 'الشعبية' الحديثة - أُعيد بناء الشرق، وأعيد تركيبه ، وأُحكمت صناعته ، وهكذا ولدته جهود المستشرقين . وأصبح كتاب وصف مصر النمط الرئيسي الذي اتبعته جميع الجهود التي بُذِلَتْ بعده من أجل تقريب الشرق إلى أوروبا، ومن أجل استيعابه استيعابًا كاملاً في مرحلة لاحقة، وكذلك - وهو ما يتَّسم بأهمية كبرى - إلغاء غرابته أو على الأقل تخفيض وتقليل غرابته، وكذلك عداءه فيما يتعلق بالإسلام. فاعتبارًا من هذه اللحظة سوف يظهر الشرق الإسلامى باعتباره 'مقولة' تدل على سلطان المستشرقين لا على أفراد الشعوب الإسلامية باعتبارهم بشرًا، ولا على تاريخهم باعتباره تاريخًا.

وهكذا أنجبت حملة نابليون سلسلة كاملة من الأطفال، وهي النصوص التي تمتد من كتابات شاتوبريان - الرحلة - إلى لامارتين - رحلة في الشرق - و فلوبير - سلامبو - كما نجد في إطار هذه التقاليد نفسها كتاب إدوارد لين أخلاق المصريين المحدثين وعاداتهم وكتاب ريتشارد بيرتون رواية شخصية للحج إلى المدينة ومكة. ولا يقتصر ما يربط بينها على الخلفية المشتركة في الأساطير والخبرة الشرقية، بل يجمعها كذلك اعتمادها المدروس على الشرق باعتباره الرحم الذي خرجت جميعاً منه . وقد يكون من المفارقات أن يتضح أن هذه الأعمال الإبداعية لا تزيد عن صور زائفة نمطية الأسلوب إلى حد بعيد، أو مُحاكاة بالغة التكلف للشكل الذي كانوا يتخيلونه للواقع الحيّ في الشرق، ولكن ذَلكَ لا ينتقص على الإطلاق من قوة التصور الخيالى (الإبداعي) فيها، ولا من قوة السيادة الأوروبية على الشرق، وكانت النماذج الأولى لها - على الترتيب - كاليوسترو، الذي أجاد 'تمثيل' شخصية الشرق، ونابليون، أول فاتح في العصر الحديث للشرق.

ولكن ثمار حملة نابليون لمّ تقتصر على الأعمال الفنية أو النَّصيَّة، بل تجاوزتها إلى المشروع العلمي الذي كانَ بالقطع أشد تأثيرًا ونفوذًا، وكان المثال الرئيسي لهُ كتاب إرنست رينان منهج مقارن و

تاريخ عام للغات السامية الذي أكمله في عام ١٨٤٨ حتّى يتقدم به لجائزة فولنى - وهو ما يناسبه تماماً - والمشروع الجغرافي السياسي، الذي كانَ مثالاه الساطعان هما قناة السويس التي اقترنت باسم فردينان دى ليسبس، واحتلال انجلترا لمصر عام ١٨٨٢، ولم يكن الفرق بين المشروعين ينحصر في مدى اتساع النطاق، وهو واضح، بل يتضمن أيضاً نوع العقيدة الاستشراقية : فأما رينان فكان يعتقد صادقاً أنّه قد أعاد في عمله خلق الشرق، بالصورة الأصلية التي كانَ عليها، وأما دى ليسبس فكان دائماً ما يشعر ببعض الرهبة من جِدَّةِ 'الكيان' الذي أطلقه مشروعه من الشرق القديم، وكان هذا الإحساس بالجِدَّةِ يصل إلى كل فرد يرى أن افتتاح القناة عام ١٨٦٩ حدثٌ غير عادي. وكان حماس توماس كوك استمرارًا لحماس دى ليسبس، على نحو ما يظهر في العدد الصادر يوم أول يوليو ١٨٩٩ من مجلة إعلانات السياحة والرحلات :

> في السابع عشر من شهر نوفمبر، سوف يُحتفل بنجاح أعظم عملٍ هندسي في القرن الحالي، بإقامة حفل افتتاح وتكريم، يحضره ممثل خاص عن كل أسرة ملكية أوروبية تقريباً . وسوف تكون مناسبة فذة حقاً. لقد كانَ شق مجرى مائي يصل بين أوروبا والشرق فكرةً شغلت الناس على مرّ القرون، وشغلت على التوالي أذهان اليونان والرومان والسكسونيين والفرنسيين، لكنّ لمّ يحدث حتّى السنوات القليلة الماضية أن بدأتْ الحضارة الحديثة في الشروع جادة في مُحاكاة جهود الفراعنة القدماء الذين أنشأوا منذ قرون كثيرة قناة بين البحرين، ولا تزال آثارها باقية إلى اليوم... إنّ كل ما يرتبط بالأشغال العامة 'الحديثة' يتَّسم بنطاقه الهائل، ومن يقرأ الكتيب الصغير الذي يصف هذا العمل، والذي خطه قلم حامل وسام فارس القديس ستويس، سوف ينبهر انبهارًا شديدًا بعبقرية العقل المدبر العظيم - عقل السيد فردينان دى ليسبس - إذ بفضل مثابرته ، وجرأته الهادئة ، وبعد نظره تحول حلم العصور الخوالي أخيراً إلى حقيقة واقعة ملموسة ... وهو مشروع زيادة التقارب بين بلدان الغرب والشرق، وبذلك تتوحد حضارات الحقب المختلفة (81)[35] .

الجمع بين الأفكار القديمة والمناهج الحديثة ، والربط بين الثقافات التي كانت علاقاتها بالقرن التاسع عشر مختلفة، وفرض قوة التكنولوجيا الحديثة والإرادة الفكرية فرضًا حقيقياً على كيانين كانا مستقرين ومنقسمين جغرافيًا فيما مضى، هما الشرق والغرب: هذا هو ما يراه كوك، وهو ما يعلن عنه دى ليسبس في مذكراته، وخطبه، وكتيباته الوصفية، ورسائله.

كانت بداية فردينان تبشر بالخير من زاوية نسبه . كانَ أبوه - ماتيو دى ليسبس - قد جاء إلى مصر مع نابليون و مكث فيها (باعتباره "ممثلاً" غير رسمي لفرنسا ، حسبما يقول مارلو(82) [36]) أربع سنوات بعد جلاء الفرنسيين عنها عام ١٨٠١ . ويشير فردينان في كتاباته الأخيرة إلى اهتمام نابليون الشخصي بحفر قناة ، ولكنه لمّ يكن يظن أن ذَلكَ هدف يقبل التحقيق قطّ ، بسبب خطأ المعلومات التي قدمها لهُ الخبراء. وقدْ تأثر دى ليسبس بما قرأه وعلمه عن التاريخ المتقطع لمشروعات القناة ، وكانت من بينها مشروعات فرنسية دعا إليها ريشيليو وأتباع سان سيمون، ومن ثمّ عاد إلى مصر في عام ١٨٥٤ حيث بدأ العمل الذي كُتِبَ لهُ أن يكتمل بعد خمس عشرة سنةَ. ولم يكن دى ليسبس يتمتع بخلفية هندسية حقيقية، ولكن إيمانه العميق بقدرته 'شبه' الربانية على البناء وبث الحركة والإبداع مكَّنه من مواصلة الجهد، ولما كانت مواهبه الدبلوماسية والمالية قد كفلت لهُ المؤازرة من جانب المصريين والأوروبيين، فقد اكتسب المعرفة اللازمة، فيما يبدو، لاستكمال كل عمل يشرع فيه. وربما وجد فائدةً أكبر بما تعلمه من وضع من يحتمل أن يشاركوه ويساهموا في مشروعه على مسرح التاريخ العالمي وأن يجعلهم يدركون المعنى

الحقيقي لمشروعه الذي كانَ يصفه بأنه ’’فكرته الأخلاقية‘‘ ، فقال لهم في عام ١٨٩٠ ’’لكم أن تتصوروا الخدمات الجليلة التي لابد أن يعود بها التقارب بين الغرب والشرق على الحضارة وعلى زيادة الثراء العام. إنّ العالم ينتظر منكم تقدمًا عظيماً وأنتم تريدون الاستجابة لما ينتظره العالم‘‘ (83)[37] ووفقًا لأمثال هذه الأفكار كانَ اسم الشركة الاستثمارية التي كونها دى ليسبس عام ١٨٠٨ اسمًا حافلًا بالدلالات وتتجلى فيه الخطط العظمى التي كانَ يعتز بها ألا وهو "الشركة العالمية . وفي عام ١٨٩٢ أعلنت الأكاديمية الفرنسية عن جائزة لأفضل ملحمة شعرية عن القناة، وفاز بها بورنييه الذي كتب المبالغات التالية والتي لا يتناقض أي منها مع تصوير دى ليسبس لما كانَ بصدده :

هلموا إلى العمل! أيها العمال يا من أرسلتهم أمُّنا فرنسا

فلتشقوا من أجل هذا العالم هذا الطريق الجديد!

إنّ آباءكم الأبطال قد جاءوا حتّى تلك البقعة؛

فلتصمدوا كالصناديد،

إنكم تقاتلون مثلهم عندَ سفح الأهرام

ومن عليائها تتملّاكم أنتم أيضاً سنواتها الأربعة آلاف!

أجل! إنّ جهدكم من أجل خدمة العالم ! من أجل آسيا وأوروبا،

من أجل الأصقاع النائية التي يغلفها الليل،

من أجل الصيني الوثني والهندي شبه العارى،

من أجل الشعوب التي تنعم بالسعادة والحرية و تتحلى

بالقيم الإنسانية والشجاعة ،

من أجل الشعوب الشقية والأقوام المستعبدة،

من أجل من لا يزالون يجهلون المسيح (84).

كانَ دى ليسبس يبدي ذروة ما لديه من الفصاحة وسعة الحيلة حين يُطلب منه تبرير ما سوف تتطلبه القناة من تكاليف باهظة في المال والرجال: إذ كانت لديه القدرة على تقديم فيض من الإحصائيات التي تبهر الأذن، ويستطيع الاستشهاد بالمؤرخ هيرودوت بالطلاقة التي يستشهد بها بالإحصائيات البحرية. وقدْ استشهد فيما كتبه في مذكراته عام ١٨64 بالملاحظة التي أبداها كاسيمير لوكونت، معربًا عن موافقته عليها، من أن الحياة الغريبة الأطوار من شأنها تنمية ’أصالة إبداعية‘ كبيرة في الفرد، وأن هذه الأصالة تؤدي إلى منجزات عظمى وفذة (85). وكانت هذه المنجزات تبرر نفسها بنفسها، ولقد أدت القناة، على الرغم من حالات الإخفاق التي مرّت بها في الأزمان السحيقة، وتكاليفها الباهظة، وطموحاتها المذهلة، إلى تغيير أسلوب معاملة أوروبا للشرق، ومن ثمّ فقد كانت جديرة بالجهد المبذول فيها. كانت مشروعًا نجح نجاحًا فريدًا في التغلب على اعتراضات الذين أُستَشيروا بشأنها، وفي تحسين أحوال الشرق بصفة عامة، واستطاعت تحقيق ما لمّ يكن باستطاعة المصري الحاذق، والصيني الغدار، والهندي شبه العاري، أن

يحققه لنفسه أبدًا.

وكانت مراسم الاحتفال بافتتاح القناة في نوفمبر 1869 مناسبة جسدت أفكار دي ليسبس تجسيدًا كاملاً، مثلما كانت تجسدها قصة مكائد ديلسبس بأسرها. وظلت خُطبهُ ورسائله وكتيباته حافلة، على امتداد سنوات طويلة بالمفردات المسرحية المفعمة بالطاقة والحيوية، إذ نراه يتحدث عن نفسه (مستعملاً ضمير المتكلم الجمع دائمًا) قائلاً إننا في سعينا للنجاح أنشأنا وتصرفنا وأنجزنا وعملنا وأدركنا وثابرنا وتقدمنا؛ وكان يكرر في مناسبات كثيرة قوله إننا لمّ نجد شيئًا قادرًا على إيقافنا، ولم نجد ما يعتبر مستحيلاً، ولم يكن يهمنا في النهاية شيء سوى تحقيق '' النتيجة النهائية والغاية العظمى'' وهي التي فكر فيها وحددها ونفذها آخر الأمر. وعندما جاء دور مبعوث البابا إلى مراسم الاحتفال للحديث يوم 16 نوفمبر إلى حشد الشخصيات الرفيعة، حاول في حديثه محاولة مستميتة أن يرقى إلى مستوى المشهد الفكري والإبداعي الذي تجسده قناة دي ليسبس:

لا جناح علينا إنّ قلنا وأعدنا إنّ اللحظة التي دقت ساعتها ليست من أَجَلّ لحظات هذا القرن فحسب، بل هي أيضًا من أعظم وأخطر اللحظات التي مرّت بالإنسانية منذ أن كانَ لها تاريخ. هذه البقعة التي تتلاقى فيها إفريقيا وآسيا الآن وبلا عودة إلى الوراء. هذا العيد العظيم للإنسانية، هذا الضرب العالمي المهيب للمساعدة، جميع أجناس الأرض، جميع الرايات والبيارق، جميع السفن، الكل يتبختر على الماء تحت صفحة السماء المشرقة المترامية، الصليب المنتصب الذي يبادره بالإجلال كل عابر لطريقه، ما أكثر العجائب، ما أكثر المتناقضات المذهلة، ما أكثر الأحلام المشهورة الخيالية التي تحولت إلى واقع حقيقي! ووسط هذا الجمع من الجهابذة، ما أكثر المواضيع الجديرة بالتأمل لمن يتدبر، ما أكثر الأفراح في هذه اللحظة وكم من آمال عظيمة تطالعنا في ظلّ آفاق المستقبل!...

إنّ طرفي الكرة الأرضية يتقاربان، وبهذا التقارب يتعارفان، وفي ظلّ هذا التعارف تهتز طربًا أجساد سائر البشر، أبناء روح واحد وإله واحد، من واقع إحساس بالتآخي الإنساني بينهم! أيها الغرب! أيها الشرق، تقاربا، تبادلا النظر، تعارفا، تبادلا التحية! تعانقا؟

لكنّ المتأمل يرى وراء هذه الظاهرة المادية آفاقًا أرحب من المساحات القابلة للقياس، آفاقًا دون حدود تتحرك في ساحتها أسمى الأقدار، أعظم الفتوحات، أخلد معتقدات البشرية ... فلتخفق أنفاسك المقدسة } أيها الإله{ على صفحة هذه المياه!

فلتنطلق جيئة وذهابًا من الغرب إلى الشرق ومن الشرق إلى الغرب! أيها الإله، فلنستخدم هذا الطريق حتّى يتقارب البشر معاً (86)!

كانَ يبدو أن العالم كلّه قدْ اجتمع للإشادة بمشروع يباركه الإله. فلقد ذابت حواجز التمييز والتعويق، فبدأ الصليب يواجه الهلال مواجهة الغالب، وأتى الغرب إلى الشرق حتّى يظل فيه دائماً (حتّى جاء جمال عبد الناصر في عام 1956 فأطلق شرارة استعادة مصر للقناة بنطق اسم دى ليسبس).

ونحن نرى في فكرة قناة السويس النتيجة المنطقية لفكر الاستشراق بل وما هو أهم، جهود الاستشراق. كانت آسيا تمثّل للغرب في يوم من الأيام الابتعاد الصامت والاغتراب، وكان الإسلام يمثّل العداوة المحاربة للمسيحية الأوروبية. وكان التغلب على هذه الثوابت الجبارة يتطلب أولاً معرفة الشرق، ثمّ غزوه وامتلاكه، ثمّ إعادة خلقه على أيدي الباحثين والجنود والقضاة الذين نبشوا مكامن ما سقط من الذاكرة من لغات وتاريخ وأجناس وثقافات لتقديمها - خارج نطاق معرفة الشرقي الحديث - باعتبارها الشرق القديم

الحقيقي الذي يُمكن الاستعانة به في الحُكم على الشرق الحديث وتولّى الحُكم فيه. وانقشع الظلام وحلت محله كيانات تشبه نباتات الصوبة الزراعية، وأصبحت كلمة ' الشرق 'هي الكلمة التي يستخدمها المستشرق ليعني بها ما أصبحت أوروبا تعنيه ببلدان المشرق التي لا تزال في عينيها غريبة. لقد نجح دى ليسبس وقناته أخيراً في إلغاء ابتعاد الشرق، وحياته الخاصة والمنعزلة بعيدًا عن الغرب، وطابع غرابته الدائم الذي لا يحول. فمثلما تمكَّن من تحويل حاجز أرضى إلى شريان مائي دافق، تحولت طبيعة الشرق من العداء المستحكم إلى مشاركة تتسم بالطاعة والخضوع. ولم يكن أحد بعد دى ليسپس يستطيع أن يتكلم عن الشرق باعتباره ينتمي إلى عالم آخر - إنّ شئنا دقة التعبير. لمّ يكن يوجد سوى عالمنا ” نحن“، عالم ”واحد“ لأن قناة السويس قدْ أحبطت مساعي آخر دعاة الإقليمية الذين كانوا لا يزالون يؤمنون بالاختلاف بين العالمين. ومنذ هذه اللحظة أصبحت فكرة " الشرقي فكرة إدارية أو تنفيذية، وأصبحت تابعة لعوامل سكانية واقتصادية واجتماعية، كما غدا الإمپرياليون من أمثال بلفور، ومناهضو الإمبريالية من أمثال ج. أ. هوبسون، يرون أن الشرقي، مثل الإفريقي، ينتمي إلى الجنس المحكوم لا مجرد قاطن في منطقة جغرافية فقط. وهكذا فإن دى ليسپس قدْ أذاب الهوية الجغرافية للشرق حين قام بجرِّ الشرق جرًّا (بتعبير شبه حقيقي) إلى داخل الغرب فاستطاع القضاء أخيرًا على تهديد الإسلام لهُ. وقدْ كُتب لمراتب جديدة وخبرات جديدة أن تنشأ، من بينها مراتب وخبرات الإمبريالية، كما قُدّر للاستشراق أن يتكيف معها، وإن شابت ذَلكَ صعوبة ما.

رابعا: الأزمة

قدْ يبدو من الغريب أن نتحدث عن شيء أو شخص فنقول إنه يتخذ موقفًا نَصِّيًّا ولكن دارس الأدب سوف يفهم العبارة بيُسرٍ أكبر لو تذكر نوع الموقف الذي هاجمه فولتير في كانديد أو موقفًا تجاه الواقع مثل الموقف الذي سخر منه سير انتيس (ثيربانتس) في دون كيخوته. وأما ما كانَ يبدو معقولاً ولا غبار عليه لهذين الكاتبين فهو القول بأنه من الخطأ افتراض إمكان تفهم الفوضى التي يعيش فيها البشر - وهي التي تكتظ بعناصر لا يُمكن التنبؤ بها وتغص بالمشكلات - استنادًا إلى ما تقوله الكتب، أو النصوص. أي إنّ التطبيق الحرفي لما يتعلمه الإنسان من كتاب ما على الواقع يُعرِّضُهُ لخطر ارتكاب الحماقات أو للدمار. وليس من المحتمل أن يستند المرء إلى رواية أماديس أو جول، أي البطل أماديس من بلاد الغال، في تفهم أحوال إسبانيا في القرن السادس عشر (أو في العصر الحاضر) مثلما يُستبعد أن يستند أحد إلى الكتاب المقدس في تفهم مجلس العموم البريطاني. ولكنه من الواضح أن الناس حاولوا ويحاولون استخدام النصوص بهذا الأسلوب البالغ السذاجة وإلاّ ما تمتعت كانديد ودون كيخوته بما تتمتعان به اليوم من إقبال القراء وحبهم. ويبدو أنّه من نقائص البشر الشائعة تفضيل حُجِّيَّة النص القائمة على التخطيط المرسوم على ما تثيره المواجهات المباشرة مع البشر من بلبلة وتشتيت. ولكن - ترى هل تسود هذه النقيصة في جميع الأحوال أم أن ظروفًا معينة ترجّح أكثر من غيرها سيادة الموقف النَّصيَّ؟

أمامنا حالتان ترجحان كفة الموقف النصي، الأولى مواجهة الإنسان عن كثب لشيء مجهول نسبيًّا يهدده بالخطر، وكان يتَّسم في الماضي بالبعد عنه. في مثل هذه الحال لا يلجأ المرء فقط إلى خبرته السابقة نشدانًا لما يشبه الشيء الجديد بل يلجأ أيضًا لما سبق لهُ أن قرأه عنه. وتعتبر كتب الرحلات والكتب الإرشادية نصوصًا ”طبيعية“ ومنطقية في تأليفها واستعمالها مثل أي كتاب يُمكن أن يخطر على البال، وهذا، على وجه الدقة، سبب ذَلكَ الميل البشري للرجوع إلى نصَّ ما عندما تتكاثر الشكوك التي تكتنف السفر في أماكن غريبة فتهدد اتزان الإنسان وراحة باله. وما أكثر من يقول عن رحلة قام بها إلى بلد آخر إنها لمّ تكن بالصورة التي كانَ يتوقعها، بمعنى أنها تختلف عما قرأه في كتاب ما. والكثير من مؤلفي كتب الرحلات

والكتب الإرشادية يؤلفون هذه الكتب، بطبيعة الحال، حتّى يقولوا إنّ بلدًا ما على هذه الصورة أو تلك، أو إنه أفضل من غيره، أو إنه شائق أو إنّ الأسعار فيه مرتفعة، أو إنه طريف وهلم جرًّا. ومعنى هذا في أي الحالين أن الكتاب دائمً ا ما يستطيع وصف الناس والأماكن والخبرات بحيث يكتسب ذَلكَ الكتاب (أو النص) حُجّيَّة أكبر، ونفعًا أكبر، حتّى من الواقع الذي يصفه. وعناصر الكوميديا في بحث فابريس ديل دونجو بطل رواية دير پارم من تأليف ستندال عن معركة ووترلو لا تكمن في العجز عن العثور على المعركة، ولكن في البحث عنها باعتبارها شيئًا أوردته بعض النصوص.

والحالة الثانية التي ترجّح الموقف النصي حالة مظهر النجاح، فإذا قرأ شخص كتابًا يقول إنّ الأسود شرسة ثمّ قابل أسدًا شرسًا (وهذا تبسيط بطبيعة الحال) فالأرجح أنّه سوف يقرأ المزيد من كتب ذَلكَ المؤلف، ويُصَدِّقُ ما جاء فيها. لكنه إذًا أُضيفت إلى ذَلكَ الكتاب تعليمات عن كيفية التعامل مع أسد شرس، ونجحت التعليمات نجاحًا كاملاً عندَ تنفيذها، فلن تقتصر النتيجة على زيادة تصديق المؤلف، بل إنّ المؤلف سوف يجد الدافع على كتابة كتابات من نوع آخر. وإذن فنحن نرى جدلية، مُركَّبة إلى حد ما، تسمى ’جدلية الدعم‘ ومعناها أن ما يقرؤه القُرَّاءُ يحدد ما يَخْبَرُونه في الواقع، وهذا يؤثر بدوره في الكاتب فيجعله يتناول موضوعات حددتها سلفًا خبرات قرائه. وهكذا فإن الكتاب الذي يُبَيِّن أسلوب التعامل مع أسد شرس قدْ يؤدي إلى كتابة سلسلة من الكتب عن موضوعات أخرى مثل شراسة الأسود، أو أصول الشراسة وهلم جرًّا. وبالمثل فإن زيادة تضييق تركيز النص على الموضوع - الذي يصبح شراسة الأسود لا الأسود بصفة عامة - تجعلنا نتوقع أن تميل الأساليب التي يوصي باتباعها في التعامل مع شراسة الأسد إلى زيادة شراسته في الواقع، وإلى إرغامه على الشراسة، فذلك طبعه، وذلك هو ما نعرفه أساسًا عنه، أو تقتصر معرفتنا بالأسد عليه.

وليس من السهل تجاهل كتاب يقول إنه يتضمن معلومات عن شيء واقعي، ونشأ في ظروف شبيهة بالظروف التي وَصَفْتُها لتوى، بل تنْسَبُ إليه خبرة الخبراء، وقدْ يحظى بثقة الجامعات والمؤسسات والحكومات التي قدْ تحيطه بهيبة في المكانة أكبر مما تكفله لهُ نجاحاته العملية. وأهم ما في الأمر أن أمثال هذه النصوص لا تقتصر قدرتها على خلق المعرفة بل تتجاوزها إلى الواقع نفسه، وهو ما يبدو أنها تصفه وحسب. وبمرور الزمن تؤدي هذه المعرفة وهذا الواقع إلى إرساء تقاليد معينة، أو ما يسميه ميشيل فوكوه ’خطابًا‘ مُعَيَّنا، ويعتبر وجوده المادي أو وزنه المادي - لا أصالة كاتب من الكُتّاب - المسئول الحقيقي عن النصوص التي أدى إلى كتابتها. وهذا الضرب من النصوص يتكون من تلك ’الوحدات المعرفية‘ الموجودة سلفًا، والتي أدرجها فلوبير في القائمة التي وصفها للأعراف أو الأفكار المقبولة الشائعة.

فلننظر إذن، في ضوء هذا كلّه، إلى ناپليون ودى ليسپس: إنّ كل شيء عرفاه عن الشرق تقريبًا كانَ مستقى من كتب كُتِبَت في إطار تقاليد الاستشراق، ووُضِعَتْ في مكتبة الأعراف أو الأفكار المقبولة. وكانا يريانِ أن الشرق (مثل الأسد الشرس) شيء يمكنهما مواجهته والتعامل معه إلى حد ما لأن النصوص خلقت ذَلكَ الشرق، لكنه كانَ شرقًا صامتًا، ومتاحًا لتحقيق المشروعات الأوروبية التي يشارك فيها السكان المحليون دون أن يشرفوا عليها إشرافًا مباشرًا، كما كانَ هذا الشرق عاجزًا عن مقاومة المشروعات أو الصور أو الأوصاف التي أُبتكِرَتْ لهُ. وقدْ سبق لي في هذا الفصل أن وصفت العلاقة بين الكتابة الغربية (وعواقبها) وبين صمت الشرق بأنها نتيجة ودليل على القوة الثقافية العظمى للغرب، وإرادة فرض سلطانه على الشرق. ولكنَّ لتلك القوة جانبًا آخر، وهو جانب يعتمد وجوده على ضغوط التقاليد الاستشراقية وموقفها النَّصي من الشرق، وهذا الجانب يحيا حياته الخاصة، مثلما تحيا الكتب المكتوبة عن الأسود الشرسة حياتها، إلاّ لو قُدِّر للأسود أن ترد عليها. والمنظور الذي يندر أن يُرى ناپليون ودى ليسپس من

خلاله - إذا اقتصرنا على اثنين من أصحاب المشروعات الذين دبروا خططًا للشرق - هو المنظور الذي نراهما منه وَهُمَا يعملان في صمت الشرق الذي لا أبعاد لهُ، وذلك أساسًا لأن ’خطاب الاستشراق‘، إلى جانب عجز الشرق عن اتخاذ إجراء ما بشأنهما، قدْ أكسب نشاطهما معنى وقابلية للفهم وصِفَةَ الحقيقة الواقعية. وقدْ مكنهما الخطاب الاستشراقي والعوامل التي أوجدته - وكان ذَلكَ، في حالة نابليون، تفوق الغرب عسكريا على الشرق - من الحصول على صور لأولئك الشرقيين الذين يُمكن وصفهم في مؤلفات مثل وصف مصر كما مكنهما من الحصول على شرق يُمكن للغرب أن يشقه مثلما شق دى ليسپس قناة السويس. أضف إلى ذَلكَ أن الاستشراق أتاح لهما النجاح الذي حققاه - من وجهة نظرهما على الأقل، وهي أبعد ما تكون عن وجهة نظر الشرقي. وبعبارة أخرى كانَ النجاح يتَّسم بجميع خصائص ’التبادل‘ الإنساني بين الشرقي والغربي، وهي التي نراها في قول القاضي أوپريت محاكمة بالمحلفين التي كتبها جلبرت، ’’قلت إنني قلت في نفسى‘‘

وما إنّ نبدأ النظر إلى الاستشراق باعتباره ’صورة‘ يسقطها الغرب على الشرق وتعبيرًا عن إرادة التحكم فيه، فلن تصادفنا أية مفاجئات. فإذا كانَ صحيحًا أن بعض المؤرخين مثل ميشيليه، ورانك، وتوك□يل، وبوركهارت يَبْنُونَ حَبَكَّات سَرْدِهم بناء ’’قصة من نوع معين‘‘ (٨٧) فإن ذَلكَ يصدّق أيضًا على المستشرقين الذين وضعوا ’حبكات‘ التاريخ الشرقي، والشخصية الشرقية والمصير الشرقي على امتداد مئات السنين . وفي القرنين التاسع عشر والعشرين أصبح للمستشرقين كيانٌ أثقل وزنًا، بسبب انحسار نطاق الجغرافيا الخيالية والحقيقية في هذه الحقبة، ولأن العلاقة بين الشرق وأوروبا أصبحت تخضع للتوسع الأوروبي العارم طلبًا للأسواق والموارد والمستعمرات، وأخيرًا لأن الاستشراق كانَ قدْ اكتمل ’’تحوله الذاتي‘‘ من ’خطاب‘ علمي إلى مؤسسة إمبريالية. وتتضح الأدلّة على هذا التحول فيما سبق أن قلته عن ناپليون، ودي ليسپس، وبلفور، وكرومر. ومن يفهم مشروعاتهم في الشرق باعتبارها جهود رجال ذوي رؤية وعبقرية، أو أبطال بالمعنى الذي وضعه كارلايل، يقتصر في فهمه على أدنى المستويات الأولية. والواقع أننا سوف نجد أن ناپليون، ودى ليسپس، وكرومر، وبلفور رجال قياسيون إلى حد كبير، أو أقل خروجًا عن القاعدة إلى حد بعيد، إذا تذكرنا الرسوم التخطيطية التي وضعها ديربيلو ودانتى وأضفنا إليها آلةً محركة حديثة وذات كفاءة (مثل الامبراطورية الأوروبية في القرن التاسع عشر) إلى جانب طابعٍ إيجابيَّ معين: فما دام المرء لا يستطيع أن يمحو الشرق من الوجود (وربما كانَ ديربيلو ودانتى يدركان ذَلكَ) ففي بُد المرء الوسيلة اللازمة للاستيلاء عليه، ووصفه، وتحسين أحواله، وتغييره تغييرًا جذريًا.

والفكرة التي أحاول عرضها هنا تتلخص في تأكيد وقوع الانتقال من الفهم ’’ النّصَّي‘‘ للشرق، أو الصياغة أو التعريف النصي لهُ، إلى التطبيق العملي لذلك كلّه، وفي تأكيد أن الاستشراق قدْ اضطلع بدور كبير في ذَلكَ الانتقال الذي يعتبر في حقيقته قلبًا لطبيعة الأمور. ولقد حقق الاستشراق نتائج عظيمة في حدود جهوده العلمية البحتة (وأنا أجدْ أن القول بوجود جهود علمية بحتة بمعنى أنها نزيهة ومجردة قول يصعب فهمه، لكننا نستطيع أن نسمح به على المستوى الفكري)، فلقد نجح في إيجاد بعض العلماء في إبّان عصره العظيم في القرن التاسع عشر، وزاد من عدد اللغات التي تُدَرَّس في الغرب، ومن كمَّ المخطوطات التي حرروها وترجموها وشرحوها، واستطاع في حالات كثيرة إعداد دارسين أوروبيين متعاطفين مع الشرق، وهم من كانوا مهتمين اهتمامًا صادقًا بقواعد النحو في اللغة السنسكريتية، وعلم المسكوكات الأثرية الفينيقية، والشعر العربي. ولكن الاستشراق - وعلينا أن نلتزم أشد الوضوح هنا - كانَ يغفل الشرق ذاته. فباعتبار الاستشراق منهجًا فكريًا موضوعه الشرق، نجد أنّه كانَ دائمًا ما ينطلق من التفاصيل الدقيقة الخاصة بالإنسان إلى التعميمات التي تتجاوز الإنسان، فإذا بملاحظة بشأن شاعر عربي عاش في القرن العاشر

الميلادي وقدْ تكاثرت فتضخمت فأصبحت سياسة تُتَّخذ تجاه العقلية الشرقية (وتدور حولها) في مصر أو في العراق أو في الجزيرة العربية. وعلى غرار ذَلكَ نجد أن المستشرقين قدْ يتخذون آية من آيات القرآن دليلاً ساطعًا على نزعة المسلم الحسية الراسخة الجذور. وكان الاستشراق يفترض وجود شرق لا يتغير، ويختلف بصورة مطلقة عن الغرب (وإن كانت أسباب الاختلاف تتفاوت من حقبة إلى حقبة). كما إنّ الاستشراق، في صورته التي اتخذها بعد القرن الثامن عشر، لمّ يستطع قطّ مراجعة ذاته. وهذا كلّه يحتم نشأة مراقبين وإداريين للشرق مثل كرومر وبلفور.

ومن الحقائق المهمة، على حساسيتها الشديدة، قُرْب السياسة من الاستشراق، أو إنّ شئنا الحذر في التعبير، إمكان الانتفاع في تحقيق الأغراض السياسية بالأفكار الخاصة بالشرق والمستقاة من الاستشراق، وهو احتمال كبير. وهذه الحقيقة تثير تساؤلات عن الميل المسبق تجاه البراءة أو الإثم، أو نزاهة البحث العلمي أو تواطؤ جماعات الضغط في بعض المجالات مثل الدراسات الخاصة بأصحاب البشرة السوداء أو الدراسات الخاصة بالمرأة. وهي تثير القلق بالضرورة في ضمير المرء إزاء التعميمات الثقافية أو العنصرية أو التاريخية، ووجوه الانتفاع بها، وقيمتها، ودرجة موضوعيتها، ومقصدها الأساسي. وكان أشد تأثير لحركة الاستشراق الغربي هو أن الظروف السياسية والثقافية التي ازدهرت فيها هذه الحركة لفتت الأنظار إلى المكانة المنحطة للشرق أو للشرقي باعتبارهما من موضوعات الدراسة. وهل يمكن سوى العلاقة سياسية بين سيد وعبد أن تؤدي إلى نشأة صورة الشرق التي أُكْسِبَتْ تلك الملامح الشرقية، والتي وصفها فأحكم وصفها أنور عبد الملك؟

(1) على مستوى موقع المشكلة والإشكالية... نرى أن }الاستشراق يَعْتَبِر{ الشرق والشرقيين ‘‘موضوعًا’’ للدراسة ، ويطبعهما بطابَع غَيْرِيَّة معينة - مثل كل ما هو مختلف، سواء كانَ ‘‘ذاتًا’’ أو ‘‘موضوعًا’’ - ولكنها غيرية تشكله، ذات طابع جوهرى ... وسوف يكون ‘‘موضوع’’ الدراسة المذكور، على نحو ما جرت عليه العادة، سلبيًّا، لا مشاركةَ فيه، وهو يكتسب ذاتية ‘‘تاريخية’’ ، وهو، قبل كل شيء، غير فاعل، مسلوب الاستقلال، ومسلوب السيادة، بالنسبة لنفسه. وأما الشرق أو الشرقي أو ‘‘الذات’’ الوحيدة التي يسمح لها ’بالدخول‘، في أقصى الحدود، فهي الكائن المغترب فلسفيًّا، بمعنى أنّه غير ذاته في علاقته بذاته، فالآخرون هم الذين يطرحونه ويفهمونه ويُعَرّفونه ويحركونه.

(ب) وعلى مستوى المحاور الفكرية نجد أن }المستشرقين{ يضعون تصورًا أو مفهومًا جوهريًا للبلدان والأمم والشعوب الشرقية التي يدرسونها، وهو تصوّر يعبر عن نفسه من خلال نمطية عرقية محددة الملامح... وسرعان ما يسيرون بها نحو العنصرية.

ويقول المستشرقون التقليديون بضرورة وجود جوهر ما - بل وأحيانًا ما يصفونه بوضوح وصفًا ميتافيزيقيًّا - فهو جوهر يمثل الأساس المشترك والثابت أبدًا لجميع الكائنات التي يدرسونها، وهو جوهر يجمع بين صفتين، فهو ‘‘تاريخي’’ ما دام يرجع إلى فجر التاريخ، وهو أيضًا يتجاوز التاريخ ما دام يُثَبِّت هذا الكائن، ‘‘موضوع’’ الدراسة ، في إطار الخصوصية الثابتة أبدًا والتي لا تتطور مطلقًا، بدلاً من تعريفه وفقًا لتعريفهم لسائر الكائنات والدول والأمم والشعوب والثقافات أي باعتباره نتيجة أو محصلة لما تنقله القوى العاملة في مجال التطور التاريخي.

وهكذا ينتهي الأمر بالتنميط - القائم على خصوصية حقيقية، لكنه منفصل عن التاريخ، ومن ثمّ يعتبر شيئًا مجردًا أو جوهرًا خالصًا، وهو ما يحيل ‘‘الموضوع’’ المدروس إلى كائن آخر، وتكون ‘‘الذات’’ التي تدرسه كائنًا لهُ وجوده ‘‘المتعالي’’ ، كما ينتهي الأمر إلى أن يصير لدينا جنس الإنسان الصيني، وجنس

الإنسان العربي (ولماذا لا يكون لدينا جنس الإنسان المصري وهلم جرًّا؟) وجنس الإنسان الإفريقي، والمفهوم بأن الإنسان، ''أي الإنسان السويّ'' (أو الطبيعي) هو الأوروبي المنتمي إلى الفترة التاريخية أي منذ عهد اليونان القديمة. وهكذا نرى كيف أن الفترة من القرن الثامن عشر إلى العشرين قدْ شهدت ما كشف عنه النقاب ماركس وإنجلز من هيمنة الأقليات التي تملك (رؤوس الأموال) وكل ما هدمه فرويد من تفسير لكل شيء في ضوء المركزية الإنسانية، وما صاحب هذا وذاك من مركزية أوروبية في مجال العلوم الإنسانية والاجتماعية، وبصفة أخص في العلوم ذات العلاقة المباشرة بالشعوب غير الأوروبية (٨٨).

إنّ عبد الملك يرى أن تاريخ الإمبريالية، وفقًا لمنظور أحد '' الشرقيين'' في أواخر القرن العشرين، أدى به إلى الطريق المسدود الذي سبق وصفه. ولنضع الآن الخطوط العريضة، بإيجاز، لذلك التاريخ وهو ينطلق خلال القرن التاسع عشر لاكتساب المزيد من الثقل والقوة، إلى جانب ''هيمنة الأقليات التي تملك'' والمركزية الإنسانية المتحالفة مع المركزية الأوروبية . كانت بريطانيا وفرنسا تسودان الاستشراق باعتباره مبحثًا علميًّا منذ أواخر عقود القرن الثامن عشر ولمدة قرن ونصف تقريبًا. وكانت المكتشفات العظمى في فقه اللغة، والخاصة بالنحو المقارن، والتي أنجزها چونز، وفرانز بوپ، وجيكوب جريم وغيرهم، تَدِينُ أصلاً للمخطوطات التي جيء بها من الشرق إلى پاريس ولندن. وبلا استثناء تقريبًا كانَ كل مستشرق يبدأ حياته العملية باعتباره باحثًا في فقه اللغة، وكانت الثورة في فقه اللغة وهي التي أخرجت لنا بوپ وسياسي وبيرنوف وتلاميذهم علْمًا مقارنًا يقوم على افتراض أن اللغات تنتمي إلى أُسَرٍ وأن أسرة اللغات الهندية الأوروبية وأسرة اللغات السامية أعظمها. ومنذ البداية إذن كانَ الاستشراق يتَّسم في مساره بسمتين (1) الإحساس الجديد بالحرج العلمي، القائم على أهمية الشرق لغويًّا، و(٢) الميل إلى تقسيم مادة موضوعه، وإعداد تقسيمات فرعية، وإعادة تقسيمها، دون تغيير نظرته قطّ إلى الشرق باعتباره نفس الشيء ذي الغرابة الأصيلة، والذي يظل دائمًا على ما هو عليه من اطراد النسق وعدم التغيير.

ويعتبر فريدريش شليجل الذي تعلم اللغة السنسكريتية في پاريس مثالاً لهاتين السمتين معًا. فعلى الرغم من أنّه كانَ قدْ تخلى عن 'استشراقه' عمليًّا عندما نشر كتابه ''عن لغة الهند وحكمتها'' في عام ١٨٠٨، فإنه كانَ لا يزال يرى أن اللغتين السنسكريتية والفارسية من ناحية واليونانية والألمانية من ناحية أخرى يربط بينها من الروابط أكثر مما يربط أيًّا منها باللغات السامية أو الصينية أو الأمريكية أو الإفريقية. أضف إلى ذلكَ أن أسرة اللغات الهندية الأوروبية كانت بسيطة ومُرْضية من الناحية الفنية على عكس أسرة اللغات السامية مثلاً. وأمثال هذه التجريدات لمْ تكن تقلق شليجل، إذ ظلّ مولعًا طول عمره بالأمم والأجناس والعقول والشعوب باعتبارها 'أمورًا' يستطيع المرء أن يتحدث عنها حديثًا مشبوبًا، من المنظور الشعبي الذي كانَ يزداد نطاقه ضيقًا باستمرار، وكان هيردر أول من ألمح إليه. لكنّ شليجل لا يتحدث في أي مكان في كتاباته عن الشرق الحيّ المعاصر. وعندما قال في عام ١٨٠٠ ''إنّ المكان الصحيح لنشدان أرفع درجة من درجات الرومانسية هو الشرق'' كانَ يعني الشرق الذي تصوره مسرحية ساكونتالا الهندية القديمة ونصوص زند-أ□ستا والأوپانيشاد الهندية المقدسة وأما الساميون الذين يستعملون لغة 'التصاقيه' ، غير جمالية الطابع، وآلية التركيب، فيعتبرون مختلفين، وأدني منزلة، ومتخلفين. وتحفل محاضرات شليجل عن الحياة والتاريخ والأدب بهذه الضروب من التمييز التي يوردها على إطلاقها، قائلًا إنّ اللغة العبرية قدْ وُضعَتْ لمنطق النبوءة والتكهن؛ وأما المسلمون فيعتنقون ''مذهب المؤلهة وهو مذهب أجوف وميت، ومجرد عقيدة توحيد سلبية''(٨٩).

وكان جانب كبير من النزعة العنصرية في انتقادات شليجل القاسية للساميين وغيرهم من الشرقيين

''المنحطين'' ينتشر على نطاق واسع في الثقافة الأوروبية. لكنّ أحدًا لمّ يجعل من هذه النزعة أساسًا لمادة موضوع علمي مثلما جعلها شليجل أساسًا للغويات المقارنة أو فقه اللغة، إذَّا استثنينا علماء الأنثروپولوچيا (علم الإنسان) والفرينولوجيا أي علم فراسة الجمجمة، من أتباع داروين الذين جاءوا بعده في القرن التاسع عشر. كانَ يبدو أن اللغة ترتبط بجنس الإنسان ارتباطًا لا فكاك منه، وكان الشرق ''الصالح'' دائمًا ما يعتبر قائمًا في فترة كلاسيكية قديمة عاشتها الهند في زمن باد وانقضى، وأما الشرق '' السيئ'' فكان لا يزال قائمًا في آسيا المعاصرة، وأجزاء من شمال إفريقيا، وفي الإسلام في كل مكان. وعلى نحو ما بين ليون بولياكو (وإن لمّ يشر إطلاقًا إلى أن '' الساميين'' يشملون المسلمين ولا يقتصرون على اليهود (٩٠)) كانت خرافة الجنس الآري تسود الأنثروپولوچيا التاريخية والثقافية على حساب الشعوب ''الأقل منزلة''.

ولابد لسلسلة النسب الفكرية - الرسمية - للاستشراق أن تتضمن جوبينو، ورينان، وهمبولت، وشتاينال، وبيرنوف، وريموسات، وپامر، و ايل، ودوزى، وميور، إذا اقتصرنا على بضعة أسماء للمشاهير، اختيرت بصورة شبه عشوائية من القرن التاسع عشر. بل ولابد أن تتضمن طاقة الجمعيات العلمية على النشر، مثل الجمعية الآسيوية الفرنسية التي تأسست في ١٨٢٢، والجمعية الآسيوية الملكية البريطانية التي أنشئت عام ١٨٢٣، والجمعية الشرقية الأمريكية، التي تكونت عام 1842وغيرها. ولكن سلسلة الأنساب الفكرية الرسمية قدْ تتجاهل بالضرورة المساهمة الكبيرة من جانب الكتابات الإبداعية وكتب الرحلات، وهي التي دعمت التقسيمات التي وضعها المستشرقون بين شتى مناطق الشرق جغرافيًا وزمنيًا وعنصريًا. ونحن نخطئ إنّ أقدمنا على هذا التجاهل، فمن زاوية الشرق الإسلامي تعتبر هذه الكتابات بالغة الثراء، وتمثل مساهمة لها وزنها في بناء 'الخطاب' الاستشراقي، وهي تتضمن الأعمال التي كتبها جوته، وهوجو، ولامارتين ، وشاتوبريان، وكنجليك، و نير ال، وفلوبير، ولين، وبيرتون، وسكوط، و بايرون، و ينى، ودزرائيلى، وجورج إليوت، وجوتيه . وفي وقت لاحق، أي في أواخر القرن التاسع عشر ومطلع العشرين، يمكننا أن نضيف داوتى، وباريه، ولوتي، وت. أ. لورنس، وفورستر. فلقد اشترك هؤلاء الكتاب جميعًا في إبراز الشكل العام لما كانَ دزرائيلي يطلق عليه ''اللغز الآسيوي الأعظم''. وقدْ تلقي هذا الجهد دعمًا كبيرًا لا يقتصر على نتائج الكشف عن دفائن الحضارات الشرقية الميتة (وهو ما قامت به البعثات الأوروبية للتنقيب عن الآثار) في بلاد ما بين النهرين أي العراق، ومصر، وسوريا، وتركيا، بل يتضمن أيضًا نتائج المسوح الجغرافية الكبرى التي شملت الشرق كلّه.

وبحلول نهاية القرن التاسع عشر كانت هذه المنجزات تلقى التشجيع المادي من الاحتلال الأوروبي للشرق الأدنى برمته (باستثناء أجزاء من الدولة العثمانية التي ابتُلعت بعد عام ١٩١٨). وكانت الدول الإمبريالية الرئيسية هي من جديد بريطانيا وفرنسا، وإن كانت روسيا وألمانيا قدْ نهضتا بدور ما إلى جانبهما (91). وكان الاستعمار يعني أولاً تحديد المصالح، بل وخلقها خلقًا، وقدْ تكون هذه مصالح تجارية، أو خاصة بالاتصالات، أو دينية، أو عسكرية أو ثقافية. ففيما يتعلق بالإسلام والأراضي الإسلامية، مثلاً، كانت بريطانيا ترى أن لها مصالح مشروعة، باعتبارها دولة مسيحية، عليها أن تحميها. ونشأ جهاز معقَّد لرعاية هذه المصالح. ومن ثمّ فإن المنظمات الأولى، مثل جمعية تعزيز المعرفة المسيحية (1698) وجمعية نشر الإنجيل في البلاد الأجنبية (١٧٠١) قدْ خلفتها - وتلقت التشجيع منها - جمعية التبشير المعمدانية (١٧٩٢) والجمعية التبشيرية الكنسية (١٧٩٩) وجمعية الكتاب المقدس البريطانية والأجنبية (1804) وجمعية لندن لتعزيز ونشر المسيحية بين اليهود (١٨٠٨). وقدْ انضمت هذه الجمعيات ''بصورة سافرة إلى جهود التوسع الأوروبي'' - كما يقول أحد الباحثين (92). فإذا أضفنا إلى هذا نشأة الجمعيات التجارية،

والجمعيات العلمية، والصناديق المالية المخصصة للاكتشافات الجغرافية ولجهود الترجمة، وغرس الوعي بالشرق في المدارس، والبعثات، والمكاتب القنصلية، والمصانع، وأحيانًا في مجتمعات محلية أوروبية كبيرة، فسوف نرى أن فكرة ''المصلحة'' تبدو معقولة إلى حد كبير. وبعد ذَلكَ كانَ الدفاع عن المصالح يتَّسم بالحماس الشديد والتكاليف الباهظة. وهذه الخطوط العريضة التي رسمتُها تتسم بالتعميم حتّى الآن. تُرى إذن ماذا كانت الخبرات والمشاعر الخاصة المميزة والمصاحبة لأوجه التقدم العلمي للاستشراق وللعواقب السياسية التي ساعد فيها الاستشراق؟ سنجد أولاً خيبة الأمل الناشئة من الاختلاف الشديد بين الشرق الحديث وبين صورة الشرق في النصوص. هذا أولاً ما يقوله جيرار دى نير□ال في الرسالة التي أرسلها إلى تيوفيل جوتييه في نهاية أغسطس 1843:

لقد فقدت النصف الأجمل من الكون، مملكةً بعد مملكة، وإقليمًا بعد إقليم، وسرعان ما لا أجدْ مكان تأوي إليه أحلامي، ولكني لا آسف على شيء أسفي على إخراج مصر من خيالي، بعد أن نقلتها إلى ذاكرتي وهو ما يحزنني (93).

هذا ما يقوله مؤلف رحلة في الشرق، ذَلكَ الكتاب العظيم، ونَعْيُ نير□ال موضوع شائع من موضوعات الرومانسية (خيانة الحلم على نحو ما وصفه

ألبير بيجان في **الروح الرومانسية والحلم**) وفي أحاديث زوار الشرق المذكور في الكتاب المقدس من شاتوبريان إلى مارك توين. وكانت كل خبرة مباشرة بالشرق"الدنيوي" تكاد تسخر من نبرات التقييم السابقة للشرق على نحو ما نجد في"ترنيمة محمد" للشاعر جوته أو"في وداع المضيفة العربية" لفكتور هوجو . كانَ تذكر الشرق الحديث يتعارض مع الخيال، ويعيد المرء إلى الخيال باعتباره أفضل من الشرق الحقيقي في نظر الحساسية الفنية الأوروبية. ولقد كتب نيرفال ذات مرة إلى جوتييه يقول إنّ زهر اللوتس يظل زهر اللوتس لمن لم يشاهد الشرق قط، وأما أنا فلا تزيد الزهرة في نظرى عن نوع من الأبصال. والكتابة عن الشرق الحديث تؤدي إما إلى إزالة الغموض الساحر الذي تكتسيه الصور المقتطفة من النصوص، وهو أمر مزعج، أو الاقتصار على الشرق الذي تحدث عنه هوجو في مقدمته الأصلية لكتاب ''الشرقيون " ، أي الاقتصار على الشرق باعتباره ''صورة " أو فكرة أو رموزاً ''للون من الانشغال العام ". (94)

وإذا كانت الحساسية الاستشراقية تتميز في البداية بانقشاع الوهم، على المستوى الشخصي، والانشغال العام، فإنه قد ترتب على هذين بعض العادات المألوفة في التفكير والإحساس والإدراك. فالذهن يتعلم الفصل بين التصور العام للشرق وبين كل خبرة خاصة به، فكل منهما يسير في طريقه الخاص، إنّ صح هذا التعبير. ففي الرواية التي كتبها السير وولتر سكوط بعنوان الطّلّسم (1925) ينازل السير كينيث (الملقب بفارس الفهد الرابض) مسلماً فيلتقيان وحدهما، على مسافة ما من بعضهما البعض، في صحراء فلسطين، وعندما ينخرط القائد الصليبي بعد فترة في نقاش مع خصمه، الذي نتبين أنّه صلاح الدين نفسه متنكراً، يكتشف المسيحي أن عدوه المسلم ليس بالسوء الذي تصوره على كل حال. ومع ذَلكَ فهو يقول:

كنت أعتقد حقاً... أن سلالتكم العمياء تنحدر من صلب الشيطان الخبيث، ولولا مساعدته لكم ما استطعتم يوماً أن تسيطروا على هذه الأرض المباركة، أرض فلسطين، وتصدوا عنها هذا العدد الهائل من جنود الله البواسل. وأنا لا أقصدك أنت بالذات أيها المسلم، ولكنني أقصد أمتك ودينك بصفة عامة. ولكن ما أراه غريباً ليس انحدارك من صلب رب الشر، بل تفاخرك بذلك (95).

ذَلكَ أن المسلم في هذه الرواية يتفاخر بنسبة سلالته إلى إبليس، كبير الشياطين عندَ المسلمين. ولكن مصدر العجب الحقيقى هنا لا يتمثل في ضعف التصوير الذي يتوسل به سكوط لإضفاء جو العصور الوسطى على المشهد بحيث يجعل المسيحي يهاجم المسلم من زاوية لاهوتية وبصورة لمّ يلجأ إليها الأوروبيون في القرن التاسع عشر (وإن كانوا على استعداد لذلك)؛ ولكن مصدر العجب الحقيقي هو نبرة التفضل أو التنازل الوهمي الذي يدين بها شعبا بأكمله ''بصفة عامة'' وتخفيف تلك الإساءة في الوقت نفسه بالعبارة الفاترة''وأنا لا أقصدك أنت بالذات''.

ولكن سكوط لمّ يكن خبيرا بالإسلام (وإن كانَ ه. أ. ر. چيب، الخبير بالإسلام، قد امتدح رواية الطّلّسم بسبب نظرتها الثاقبة في الإسلام وفي صلاح الدين(96))، وإن سمح لنفسه بتغيير كبير في صورة إبليس بتحويله إلى بطل في نظر المؤمنين بالله. وربما كانَ سكوط قد استقى معرفته بالإسلام من بايرون و بيكفورد، لكنه يكفينا هنا أن نلاحظ قوة صمود الصفات العامة المنسوبة إلى كل ما هو شرقى وقدرتها على تجاوز أي استثناءات واضحة بما لها من قوة بلاغية ووجودية . فكأنما كانت توجد، من ناحية، سلّة تسمى''السلة الشرقية''، وكان يُلقى فيها، دون تفكير، بجميع المواقف الغربية المعتمدة والتقليدية والمجهولة المؤلف تجاه الشرق، وكأنما كانَ المرء يستطيع، من ناحية أخرى، أن يتحدث عن خبراته مع الشرق أو فيه دون أن تكون لها أي علاقة بهذه السلة ذات الفائدة العامة. ولكن البناء نفسه للشر الذي يكتبه سكوط يفصح عن تضفير هاتين الناحيتين تضفيراً أوثق، فالمرتبة العامة لا تسمح، مقدماً، للحادثة المعينة إلا بالعمل في منطقة محدودة، فمهما يكن عمق الاستثناء الخاص، ومهما تكن قدرة الشرقي على النفاذ من الأسوار المحيطة به، فهو أولاً شرقي، وهو ثانياً إنسان، وهو أخيراً شرقي مرة أخرى.

وفئة "الشرقي" ذات التعميم الشديد قادرة على اتخاذ صور منوعة ذات طرافة. فلقد ظهر حماس دزرائيلي للشرق أول ما ظهر في الرحلة التي قام بها في بلاد المشرق عام ١٨٣١ . وقدْ كتب في القاهرة يقول "لمّ يبارح الألم عينى وذهنى من وقع الجلال الذي لا يكاد يشبهنا في شئ"(97) . كانَ الجلال والعاطفة المشبوبة بصفة عامة يوحيان بالتعالي الروحي للأشياء ويدفعان المرء إلى مشاهدة الحقيقة الواقعة. ورواية تانكريد التي كتبها دز رائيلى تغص بالملاحظات العنصرية والجغرافية المبتذلة، وتقول سيدونيا، إحدى شخصيات الرواية، إنّ الانتماء العنصري يفسر كل شيء، حتّى أن الخلاص لا يُمكن تحقيقه إلا في الشرق وبين الأجناس الشرقية. ففي الشرق، كما قيل إثباتاً للقضية، يختلط الدروز والمسيحيون والمسلمون واليهود ويعاشرون بعضهم بعضاً بسهولة، لأنه ، كما يقول شخص ما في الرواية، ما العرب إلا يهود على ظهور الخيل، والجميع شرقيون في أعماقهم. أي إنّ حالات التوحيد تجري بين الفئات العامة لا بين الفئات وما تتضمنه من فروع. فالشرقي يعيش في الشرق، وهو يعيش حياة الراحة الشرقية، في ظلّ الاستبداد الشرقي والملاذ الحسية الشرقية، يغمره الإحساس الشرقي بحتمية القضاء والقدر . ونجد أن بعض الكتاب ، على ما يفصل بينهم من اختلافات، مثل ماركس و دزرائيلى وبيرتون ونيرفال ، لا يحجمون عن إجراء مناقشات مطولة مع أنفسهم، إنّ صح هذا التعبير، مستخدمين جميع هذه التعميمات بصورة مطلقة ومفهومة رغم ذَلكَ.

والإحساس بانقشاع الوهم والنظرة "المعممة" - ولا أقول "الفصامية" - إلى الشرق، كانت تصحبهما في

العادة خصيصة أخرى. إذ إنه لما كانَ الشرق قد تحول إلى "شيء عام" ، فقد أصبح من الممكن استعمال الشرق كلّه لتمثيل شكل معين من أشكال الشذوذ. فإذا كانَ من المحال على الشرقي الفرد أن يغير أو يعدل الفئات العامة التي تشرح معنى غرابته أو تجعلها مفهومة، فلا مانع من الاستمتاع بغرابته في ذاتها. وهذا، مثلاً، ما يقوله فلوبير في وصف مشهد الشرق:

أراد المهرج الذي يعمل عندَ محمد على تسلية الجمهور فاصطحب امرأة إلى أحد أسواق القاهرة يوماً ما، ووضعها على منضدة دكان ما، ثمّ جامعها علنا، وصاحب الدكان يواصل تدخين غليونه في هدوء.

وفي الطريق من القاهرة إلى شبرا، منذ فترة ما، سمح أحد الشبان لقرد ضخم بأن يطأه علناً، وذلك، مثلما حدث في القصة السابقة، حتّى يبدى الناس إعجابهم به وحتى يضحكوا منه.

وتوفي منذ فترة أحد المرابطين - وكان أبله - وإن كانَ الناس قد اعتقدوا زمناً طويلاً أنّه من أولياء الله الصالحين، وكانت كل النسوة المسلمات يأتين إليه لرؤيته ولاستمنائه ، ومات في النهاية من الإجهاد، فلقد كانَ يقضي الوقت من الصباح إلى المساء في ذَلكَ .

ويقال الشيء نفسه عن الواقعة التالية : كانَ من عادة أحد الأولياء (يقصد راهباً زاهداً) أن يسير في شوارع القاهرة عارياً تماماً إلا من قلنسوة على رأسه وأخرى على عورته . فإذا أراد التبول نزع الأخيرة، فتُهرع العقام من النساء اللائي يردن الإنجاب ويبتلن أنفسهن برذاذ بوله المتساقط.[98]

ويقر فلوبير صراحة بأن هذه أحداث شاذة غريبة من نوع خاص. ولكن "كل هذه الأحداث الفكاهية القديمة" - و فلوبير يعنى بها التقاليد المشهورة "للعبد الذي يقرع بالعصا.. وللمُتاجر الفظ في النساء ... وللتاجر الذي يسرق زبائنه" - تكتسب معنى جديداً "به نضرة... وأصالة وفتنة" في الشرق .

ومن المحال تكرار تقديم هذا المعنى، بل لابد من التمتع به في الحال ثمّ

"العودة به" إلى الوطن في صورة تقريبية قدر الطاقة. وهكذا فإن الشرق يشاهد أو يراقب لأن سلوكه الذي يكاد يؤذي البصر (وإن لمّ يكن يؤذيه تماماً) ينبع من ذخيرة لا تنفد من الغرابة الخاصة، والأوروبي ذو الحس الرهيف الذي يطوف الشرق لا يزيد عن مشاهد أو مراقب، لا يشارك مطلقاً بل يظل دائماً منفصلاً، دائماً جاهزاً لمشاهدة نماذج جديدة مما يسميه كتاب وصف مصر ألوان المتع الغريبة ومن ثمّ يصبح الشرق لوحة حية للغرائب والعجائب.

ومن المنطقي تماماً أن تصبح هذه اللوحة موضوعاً خاصاً للنصوص، وهكذا تكتمل الدائرة: أي إنه بعد أن كانَ الشرق يكشف عما فيه مما لمّ تهيئ النصوص الزائر لمشاهدته، يصبح من جديد شيئاً يكتب المرء عنه كتابة منهجية، ومن ثمّ تتاح ترجمة طابعه الأجنبي، وفك شفرات معانيه، وترويض عدائه . ومع ذَلكَ فإن صفة **العمومية** المنسوبة إلى الشرق، وانقشاع الوهم الذي ينتاب المرء بعد لقائه مع الشرق، والشذوذ الذي يظل قائماً فيه ، يعاد نشرها فيما يُقال أو يكتب عنه . فكان المستشرقون يقولون، مثلاً، في أواخر القرن التاسع عشر وأوائل القرن العشرين إنّ الإسلام ذو صبغة شرقية مميزة. وكان كارل بيكر يقول إنه رغم أن الإسلام (لاحظ العمومية الشاسعة) قد ورث التقاليد اليونانية فإنه لمّ يستطع أن يفهم أو يستخدم التقاليد الإنسانية اليونانية. كما كانَ يقول إنّ فهم الإسلام يقتضى قبل كل شيء أن يُنظَر إليه لا باعتباره دينا ''أصيلاً'' بل باعتباره محاولة فاشلة لاستخدام الفلسفة اليونانية دون وجود الإلهام الخلاق الذي نجده في أوروبا إبّان عصر النهضة[99] وكان لويس ماسينيون، وربما يكون أشهر المستشرقين الفرنسيين المحدثين

وأبعدهم تأثيراً، يرى أن الإسلام كانَ يمثل رفضاً منهجياً لمذهب التجسيد المسيحي، وأن أعظم أبطاله لمّ يكن محمداً أو ابن رشد بل الحلاج، "القديس" المسلم الذي صلبه أصحاب المذهب "المعتمد" من المسلمين لأنه تجاسر على أن يصبغ الإسلام بصبغة شخصية[100] وأما ما استبعده بيكر وماسينيون صراحة من دراساتهما فكان غرابة الشرق وهي التي كانا يُقرّان بها "بالطريق الخلفي"، أي بمحاولة إكسابه "الطابع المعتاد" ، وفقاً للفكر الغربي. وهكذا استبعدا محمداً وأبرزا الحلاج لأنه كانَ مثالاً للمسيح.

والمستشرق الحديث عندما يحكم على الشرق لا يبتعد عنه، بعكس ما يظن وما يقول، كيما يصدر عليه حكما موضوعياً. إذ إنّ انفصاله الإنساني - الذي يدل عليه عدم تعاطفه الذي تستره المعرفة "المهنية" - مثقل بكل ما هو معتمد في الاستشراق من مواقف و منظورات وحالات نفسية سبق لي أن وصفتها هنا. كما إنّ الشرق الذي يراه ليس الشرق بصورته الحقيقية بل بصورته التي رسمها له الاستشراق، ورابطة المعرفة والسلطة تربط رجل السياسة الأوروبي أو الغربي بالمستشرقين الغربيين مثل قوس متصل الحلقات يشكل حافة المسرح الذي يقوم فيه الشرق. وبانتهاء الحرب العالمية الأولى لمّ تعد إفريقيا والشرق يمثلان مشهداً فكرياً أمام الغرب بقدر ما أصبحا منطقة امتيازات، وأصبح نطاق الاستشراق ينطبق انطباقاً كاملاً على نطاق الإمبراطورية ، وهذا التوحد المطلَق بين الجانبين هو الذي أدى إلى نشأة الأزمة الوحيدة في تاريخ الفكر الغربي والمعاملات الغربية مع الشرق. ولا تزال هذه الأزمة قائمة حتّى الآن.

كانَ ردّ فعل العالم الثالث إزاء الامبراطورية والإمبريالية رداً جدلياً ، اعتباراً من فترة العشرينيات، ومن أقصى العالم الثالث إلى أقصاه . وبانعقاد مؤتمر باندونج عام 1955 كانَ الشرق كلّه قد حصل على استقلاله من الامبراطوريات الغربية وبدأ يواجه تشكيلا جديداً يتكون من الدول الإمبريالية وهي الولايات المتحدة والاتحاد السوفييتي. ولما عجز الاستشراق عن التعرف على شرقه في العالم الثالث الجديد، أصبح يواجه شرقاً يتحداه ، وشرقا مدججاً بالسلاح السياسي. وانفتح طريقان بديلان أمام الاستشراق : الأول هو مواصلة العمل كأن شيئاً لمّ يحدث، والثاني تطويع المناهج القديمة حتّى تتكيف مع الواقع الجديد. ولكن المستشرق الذي يعتقد أن الشرق لا يتغير أبدا كانَ يرى أن الواقع الجديد يمثل الواقع القديم الذي خانه شرقيون جدد سُلبت شرقيتهم (ولنسمح لأنفسنا باشتقاق هذا المصدر الصناعي). أمّا البديل الثالث فهو بديل تنقيحي يتمثل في الاستغناء عن الاستشراق كلّه، ولكن أقلية صغيرة فقط هي التي نظرت في هذا البديل.

ويقول عبد الملك إنّ أحد مؤشرات الأزمة لمّ يكن يقتصر على أن "حركات التحرر الوطني في المستعمرات السابقة" في الشرق هدمت التصورات الاستشراقية عن "الأجناس المحكومة" وما ينسب إليها من مواقف سلبية وتسليم بالقضاء والقدر، بل كانَ يتمثل، بالإضافة إلى ذَلكَ، في أن

"المتخصصين وأفراد الجمهور العريض أصبحوا يدركون المسافة الزمنية التي تفصل بين علم الاستشراق والمادة قيد الدرس، كما تفصل بين التصورات والمناهج والأدوات التي تستخدم في البحث في العلوم الإنسانية والاجتماعية وبين ما يستخدم منها في الاستشراق - وكان ذَلكَ هو العامل الحاسم"[101]. كانَ المستشرقون - من رينان إلى جولدتسيهر، إلى مكدونالد، إلى فون جرو نيباوم، وجيب و برنارد لويس - يرون أن الإسلام "تركيب ثقافي" (وهذه عبارة پ. م. هولت) ومن الممكن أن يدرس خارج إطار الجوانب الاقتصادية والاجتماعية والسياسية للشعوب الإسلامية. كانَ للإسلام معنى محدد في الاستشراق ، وإذا أردنا الصياغة الموجزة القصوى لهُ وجدناها في أول دراسة كتبها رينان، وهي التي تقول إنّ أفضل فهم للإسلام يُمكن اختزاله في عبارة "الخيمة والقبيلة" . أمّا عن تأثير الاستعمار، والظروف الدنيوية ، والتطور التاريخي، فكانت في نظر المستشاري لا تزيد عن "ذباب" ، كما يقول شيكسبير، "يقتله الصبيان

لهواً ولعباً أو قل إنهم يتجاهلون هذه العوامل، ولا يتناولونها مطلقاً بالجدية الكفيلة بتعقيد ما كانوا يرون أنّه "جوهر" الإسلام.

وسوف نجد داخل الحياة العملية التي عاشهاه. أ. ر. چيب نماذج للمنهجين البديلين اللذين اتبعهما الاستشراق في التصدي للشرق الحديث.

ففي عام 1945 ألقى چيب "محاضرات هاسكيل" في جامعة شيكاغو، ولم يكن العالم الذي يستعرض أحواله آنذاك هو العالم الذي عرفه بلفور وكرومر قبل الحرب العالمية الأولى، إذ نشبت عدة ثورات، واندلعت حربان عالميتان، ووقع ما لا يحصى عدده من التغيرات الاقتصادية والسياسية والاجتماعية التي جعلت الواقع في عام 1945 يبدو "شيئاً جديداً" لا مراء في جدته بل وفي نكباته. ومع ذَلكَ فنحن نجد أن چيب يفتتح المحاضرات التي جعل عنوانها **الاتجاهات الحديثة في الإسلام** على النحو التالي:

دائماً ما يصطدم دارس الحضارة العربية بالتناقض الصارخ بين قوة الخيال التي تتجلى مثلاً في بعض فروع الأدب العربي، وبين النزعة الحرفية أو التحذلق الذي يتجلى في الاستدلال والعرض حتّى ولو عندَ تناول نفس الأعمال المكتوبة . صحيح أنّه خرج عدد من الفلاسفة العظام من بين الشعوب الإسلامية وأن بعضهم كانَ من العرب، ولكن هؤلاء يمثلون استثناءات نادرة. فالعقل العربي لا يستطيع - سواء كانَ ذَلكَ بالنسبة للعالم الخارجي أو بالنسبة للعمليات الفكرية - أن يتخلص من إحساسه العميق تجاه فردية الأحداث المجسدة وانفصال بعضها عن البعض. وهذا في اعتقادي أحد الأسباب الرئيسية التي تكمن وراء ذَلكَ "الافتقار إلى الحس القانوني" الذي كانَ الأستاذ ماكدونالد يعتبره الاختلاف المميز للشرقي.

وهذا أيضاً هو ما يفسر تلك الظاهرة التي يجد الدارس الغربي صعوبة بالغة في فهمها اولاً تزول هذه الصعوبة إلا بعد أن يشرحها المستشرق لهُ ألاّ وهي نفور المسلمين من التفكير العقلانى ... إنّ نبذ طرائق التفكير العقلانية ، ونبذ نظرية الأخلاق النفعية، وهو الذي لا ينفصل عنهم، لا ترجع جذوره إلى ما يُسمّى " التجهيل'' أو "التعتيم" عندَ رجال اللاهوت

المسلمين، بل إلى ما تتسم به المخيلة العربية من تقسيم ومن تفتيت[102].

هذا استشراق بحت بطبيعة الحال، لكننا إذا أقررنا بالمعرفة الفائقة بالإسلام "المؤسسي" التي يصطبغ بها الكتاب كلّه، فإن أوجه التحيز المبدئية للكاتب چيب سوف تظل عقبة كأداء أمام أي شخص يحاول أن يفهم الإسلام الحديث. ما معنى كلمة "الاختلاف" بعد حذف حرف الجر "عن" واختفائه عن الأنظار؟ ترى هل يطلب منا، من جديد، أن نفحص المسلم الشرقي كما لو كانَ عالمه لمّ يتخط مطلقاً حدود القرن السابع الميلادى - على عكس عالمنا، الذي يختلف عن عالمه؟ وأما عن الإسلام الحديث نفسه، فلماذا - على الرغم من التعقيدات التي تشوب فهم چيب السديد لهُ - يتحتم النظر إليه بهذه العداوة الشرسة التي يُنظَر بها المؤلف إليه؟ ولو كانَ الإسلام معيباً من البداية بسبب نقائص دائمة، فسوف يعترض المستشرق على إجراء أية محاولات إسلامية لإصلاح نظمه لأن الإصلاح في رأيه خيانة للإسلام : وهذه على وجه الدقة حجة چيب. كيف يستطيع الشرقي أن يطرح هذه الأصفاد ويدخل العالم الحديث إلا بأن يقول ما يقوله المهرج في مسرحية الملك لير: "إنهما تأمران بجلدي حين أقول الحق، وأنت تريد أن تجلدني عندما أكذب ، بل أحياناً ما يجلدني البعض لأنني ألتزم الصمت" .

وبعد ثمانية عشر عاماً واجه چيب جمهوراً من مواطنيه الإنجليز، لكنه كانَ يتحدث عندئذٍ بصفته مديراً لمركز دراسات الشرق الأوسط بجامعة هارفارد. وكان موضوعه "إعادة النظر في دراسات المناطق" ،

وكان من الملاحظات التي أبداها الإقرار بأن "الشرق أهم من أن يترك للمستشرقين" . ومعنى هذا أنّه كانَ يعلن البديل الجديد، أو الثاني، من بين البدائل المنهجية المتاحة للمستشرقين، باعتبار أن كتاب الاتجاهات الحديثة كانَ يمثل المنهج الأولى أو التقليدي. والصيغة التي يقدمها جيب في "إعادة النظر في دراسات المناطق" تفصح عن حسن النوايا ، وذلك بطبيعة الحال في حدود ما يتعلق بالخبراء الغربيين بالشرق، الذين ينحصر عملهم في إعداد الطلاب للحياة العملية "في الحياة العامة والأعمال التجارية" . إذ قال جيب إنّ ما نحتاجه الآن هو المستشرق التقليدي إلى جانب أحد علماء الاجتماع الممتازين، بحيث يعملان معاً: وسوف يقوم الاثنان فيما بينهما بعمل "مشترك بين التخصصين". ولكنه لا ينبغي للمستشرق التقليدي أن يطبق أية معلومات قديمة على الشرق، لا بل إنّ خبرته سوف تذكر زملاءه غير المطلعين على الأسرار، في برنامج دراسات المناطق، بأن " تطبيق سيكلوجية المؤسسات السياسية الغربية وآلياتها على المواقف الآسيوية أو العربية محض خيال مثل أفلام وولت ديزنى"[103] .

وقدْ كانَ معنى هذا في الواقع العملي أنّه حين يقوم الشرقيون بالكفاح ضد الاحتلال الاستعمارى فعليك أن تقول (حتّى لا تخاطر بمحاكاة أفلام ديزنى) إنّ الشرقيين لمّ يفهموا يوماً ما معنى الحُكم الذاتي بالصورة التي نفهمه بها "نحن" . وإذا عارض بعض الشرقيين التمييز العنصري وظل البعض الآخر يمارسه، فقل "إنهم جميعاً شرقيون في أعماقهم" ولا تنطبق عليهم مفاهيم المصالح الطبقية والظروف السياسية والعوامل الاقتصادية إطلاقاً. أو قل مع برنارد لويس إنّ الفلسطينيين العرب إذّا عارضوا الاستيطان والاحتلال الإسرائيلي لأراضيهم، فإن هذا لا يعدو كونه "عودة الإسلام" ، أو كما يقول تعريف مستشرق معاصر شهير، إنه معارضة إسلامية للشعوب غير الإسلامية[104] ، وإنه مبدأ من المبادئ الإسلامية التي وُضعت في القرن السابع الميلادي. قل إنه لا أهمية للتاريخ والسياسة والاقتصاد. فالإسلام هو الإسلام والشرق هو الشرق، ونرجوكم أن تأخذوا جميع أفكاركم عن اليسار وعن اليمين وعن الثورات وأن تعودوا بها إلى عالم ديزنى الخيالى.

وإذا كانت أمثال هذا الإطناب وهذه المزاعم ومظاهر الإنكار غير مألوفة لدى المؤرخين وعلماء الاجتماع والاقتصاديين ودارسي العلوم الإنسانية بشتى مجالاتها فيما عدا الاستشراق، فالسبب واضح جلي، ألاّ وهو أن الاستشراق، مثل مادة موضوعه المفترضة، لمّ يسمح للأفكار بأن تنتهك سكينته العميقة. ولكن المستشرقين المحدثين - أو "خبراء المناطق" ، إذا أشرنا إليهم باسمهم الجديد - لمّ يعودوا يلجأون إلى العزلة السلبية في أقسام اللغات، بل على العكس، نجدهم قد استفادوا من نصيحة چيب فمعظمهم لا يتميزون اليوم عن غيرهم من الخبراء و المستشارين، فيما أطلق عليه هارولد لاسويل اسم علوم السياسات[105]. وهكذا سرعان ما رأينا إدراك وجود إمكانيات عسكرية ومتعلقة بالأمن القومي لقيام تحالف ما مثل التحالف بين المتخصص في "تحليل الشخصية الوطنية" والخبير في المؤسسات الإسلامية، تحقيقا لنفع يرتجي إنّ لمّ يكن لشيء آخر. وعلى أي حال فلقد كانَ الغرب يواجه منذ الحرب العالمية الثانية عدواً ذا نظام شمولى ذكى جمع لنفسه حلفاء من بين الأمم الشرقية الساذجة (الإفريقية والآسيوية والمتخلفة). وهل يوجد سبيل لتطويق ذَلكَ العدو أفضل من مسايرة العقل الشرقي غير المنطقي بطرائق لا يستطيع ابتكارها إلا المستشرق؟ وهكذا ظهرت الحيل البارعة مثل أسلوب الترغيب والترهيب، وحلف التقدم، وحلف جنوب شرقى آسيا، وما إليها، وكلها يقوم على معرفة تقليدية أعيد تنسيقها لتحسين معالجة موضوعها المفترض .

وهكذا، والقلاقل الثورية تجتاح الشرق الإسلامي، يذكرنا علماء الاجتماع بأن العرب يدمنون "الوظائف الشفهية"[106] أي الكلام فقط، ويقول الاقتصاديون - أو المستشرقون الذين أعيد تدويرهم - إنّ بعض

العناوين الرئيسية مثل الرأسمالية أو الاشتراكية لا تفي بأغراض الإسلام الحديث(107) . وفي الوقت الذي تعلو فيه موجة مناهضة الإمبريالية وتوحد العالم الشرقي كلّه، نجد أن المستشرق يدين هذه الحركة برمتها لا باعتبارها مصدر مضايقة فحسب بل باعتبارها إهانة موجهة للديموقراطيات الغربية. وفي الوقت الذي يواجه فيه العالم قضايا خطيرة وذات أهمية عامة - مثل القضايا التي تتضمن خطر الدمار النووي، والموارد الشحيحة إلى حد ينذر بكارثة ، والمطالب الإنسانية غير المسبوقة لتحقيق المساواة والعدالة والتكافؤ الاقتصادي - يقوم السياسيون باستغلال الصور الكاريكاتورية الشعبية للشرق، ولا يقتصر مصدر ذخيرتهم الأيديولوجية على أنصاف المتعلمين من التكنوقراطيين بل يضم كبار المتعلمين من المستشرقين. والمتخصصون "الأسطوريون" في الشئون العربية ممن يعملون في وزارة الخارجية الأمريكية يحذرون الناس من الخطط العربية للاستيلاء على العالم. أمّا الصينيون "الخونة" ، و "أنصاف العرايا" من الهنود، والمسلمون "السلبيون" فيوصفون بأنهم نسور تريد أن تنهب عطايانا "نحن" ، ويلعنون عندما نفقدهم ويلجأون إلى الشيوعية أو إلى غرائزهم الشرقية حيث لا تُرجى هدايتهم: إذ لا يكاد هذا يختلف عن ذاك .

وهذه المواقف الاستشراقية المعاصرة تغمر الصحافة والتفكير الشعبي، إذ يظن أن العرب قوم يركبون الجمال، إرهابيون، أنوفهم معقوفة، فاسقون مرتشون، وأن ثروتهم التي لا يستحقونها إهانة للحضارة الحقيقية. وخلف ذَلكَ دائماً ما يختبئ افتراض أنّه رغم انتماء المستهلكين الغربيين إلى أقلية عددية في العالم، فإن من حقّهم إما أن يمتلكوا أو ينفقوا (أو أن يمتلكوا وينفقوا معاً) غالبية موارد العالم. لماذا؟ لأن المستهلك الغربي، بخلاف الشرقي، إنسان حقيقي. ولا يوجد اليوم مثال أنصع على ما وصفه عبد الملك بأنه "هيمنة الأقليات التي تملك" والمركزية الإنسانية المتحالفة مع المركزية الأوروبية : إنّ الغربي الأبيض الذي ينتمي للطبقة الوسطى يعتقد أنّه يتمتع بمزية إنسانية تمنحه الحق لا في إدارة العالم غير الأبيض فحسب بل أيضاً في امتلاكه، لمجرد كون ذَلكَ العالم - تعريفاً - لا ينتمي للإنسانية تمام الانتماء مثلنا "نحن" . كما لا يوجد مثال أصفى من هذا على الفكر المجرد من الصفات الإنسانية .

ومن زاوية معينة، تعتبر جوانب قصور الاستشراق، كما سبق لي أن ذكرت، هي نفسها جوانب القصور الناجمة عن تجاهل إنسانية ثقافة أخرى أو شعب آخر أو منطقة جغرافية ما، واختزالها إلى "جوهر" ما، وتجريدها من صفاتها. ولكن الاستشراق قد خطا خطوة أبعد من ذَلكَ، فهو يرى أن الشرق يقتصر وجوده على ما يشاهد، بل وأنه ظلّ ثابتا في الزمان والمكان بالنسبة للغرب. فلقد بلغت درجة النجاح الباهر الذي حققه الاستشراق في مناهجه الوصفية والنصية حدًا جعل الناس يعتبرون فترات بأسرها في التاريخ الثقافي والسياسي والاجتماعي للشرق مجرد مظاهر استجابة للغرب. فالغرب هو الفاعل، والشرق يقابله يرد فعل سلبي. والغرب هو المشاهد والقاضي وهيئة المحلفين في كل قضية تتعلق بأي جانب من جوانب السلوك الشرقي. ومع ذَلكَ فإذا كانَ التاريخ في القرن العشرين قد تسبب في تغيير جوهري في الشرق ومن أجل الشرق، فذلك مما يذهل المستشرق، إذ لا يستطيع أن يدرك أن "أبناء الشرق" الجدد من الزعماء أو المفكرين أو راسمى السياسات قد تعلموا إلى حد ما دروساً كثيرة من كدح أسلافهم المضني، كما أعانتهم على ذَلكَ التحولات البنيوية والمؤسسية التي أنجزت في الفترة الوسطى وأنهم أصبحوا يتمتعون بحرية أكبر في صوغ مستقبل بلدانهم، إلى جانب أنهم قد اكتسبوا أيضاً قدراً كبيراً من الثقة، وربما نزعة عدوانية طفيفة كذلك، كما إنهم لمّ يعودوا يعملون على أمل الظفر بحكم لصالحهم من هيئة المحلفين الخفية في الغرب، فهم لا يجرون حوارهم مع الغرب بل مع زملائهم المواطنين(108) .

أضف إلى ذَلكَ أن المستشرق يُفترض أن ظهور ما لمّ تهيئه النصوص لظهوره قد ظهر إما نتيجة تحريض خارجي في الشرق أو بسبب التفاهات الشرقية الضالة. ولا يوجد نص من النصوص الاستشراقية التي

كتبت عن الإسلام، حتّى ذَلكَ المصنف الجامع **تاريخ كيمبريدج للإسلام**، يستطيع أن يهيئ قارئه لما حدث منذ عام 1948 في مصر وفلسطين والعراق وسوريا ولبنان أو اليمن شماله وجنوبه . وعندما تعجز العقائد الجامدة عن الإسلام عن مدّ بُد العون، حتّى لأشد المستشرقين تفاؤلاً، يبدأ اللجوء إلى رطانة العلوم الاجتماعية الاستشراقية، وإلى بعض التجريدات التي يُمكن تسويقها مثل النخب والاستقرار السياسي، والتحديث، والتنمية المؤسسية، وقدْ اصطبغت جميعها بالصبغة المميزة للحكمة الاستشراقية . وفي غضون ذَلكَ ينشأ صدع يتسع ويزداد خطره ليفصل بين الشرق والغرب.

والأزمة الراهنة تجسد التفاوت بين النصوص والواقع تجسيداً صارخاً .

لكنني لا أريد أن أقتصر في هذه الدراسة للاستشراق على كشف مصادر آراء الاستشراق بل أن أتأمل أيضاً أهميته، فالمثقف المعاصر يرى محلها أنّه إذّا تجاهل جزءً من العالم لأنه أصبح يتطاول عليه، كانَ معنى ذَلكَ تجاهل الواقع وتجنبه. وما أكثر ما كانَ دارسو العلوم الإنسانية يقصرون اهتمامهم على موضوعات بحث مستقلة، فلم يرقبوا أو يتعلموا من مبحث مثل الاستشراق الذي كانَ طموحه الدائب أن يحيط بعالم كامل، لا بقسم منه يتيسر رسم حدوده مثل مؤلفات مؤلف واحد أو مجموعة من النصوص . ومع ذَلكَ، فإلى جانب بعض أستار الأمن الأكاديمية مثل ''التاريخ'' أو ''الأدب'' أو "العلوم الإنسانية" ، ورغم طموحات الاستشراق الكبيرة، فإنه منغمس في الظروف التاريخية الدنيوية، وهو الانغماس الذي يحاول أن يخفيه بقناع العلمية المفرطة التي كثيراً ما يتباهى بها وبدعوى العقلانية. ويستطيع المفكر المعاصر أن يتعلم من الاستشراق كيف يحد أو يوسع، بمنهج واقعي، من نطاق مزاعم مبحثه، من ناحية، وأن يرى من ناحية أخرى الساحة الإنسانية (أو ساحة القلب ، مضغة اللحم والدم، كما كانَ الشاعر بيتس يسميها) التي تشهد مولد النصوص والرؤى والمناهج والمباحث العلمية، وتشهد نموها وازدهارها ثمّ تدهورها. والبحث في الاستشراق يعني كذلك طرح الطرائق الفكرية اللازمة لمعالجة المشكلات المنهجية التي قدمها التاريخ في مادة موضوعه، إنّ صح هذا التعبير، أي الشرق. ولكن علينا قبل ذَلكَ، في واقع الأمر، أن تطلع على القيم الإنسانية التي كاد الاستشراق، بخبراته وأبنيته ، أن يلغيها .

الفصل الثاني

أبنية الاستشراق وإعادة بنائها

''عندما قام السيد عمر، نقيب الأشراف ... بتزويج ابنة لهُ منذ خمس وأربعين سنةَ تقريباً، سار أمام موكب الزفاف رجل كانَ قد شق بطنه وأخرج قسما كبيراً من أمعائه وضعه أمامه على صينية فضية، وبعد انفضاض الموكب أعاد المعى إلى مكانها ومكث في منزله أياماً كثيرة قبل أن يشفى من عواقب تلك الفعلة الحمقاء والمقززة ''.

إدوارد وليم لين، وصف أخلاق المصريين المحدثين وعاداتهم.

في حالة سقوط مثل هذه الامبراطورية، سواء كانَ ذَلكَ بثورة في القسطنطينية أو بتوالي تمزيق أوصالها، فسوف تنال كل دولة من الدول الأوروبية، باسم فرض الحماية ، نصيباً معيناً وفقاً لما ينص عليه المؤتمر من شروط. وهذه المحميات، بعد تعريفها ورسم حدودها فيما يتعلق بمساحة كل منها، وفقاً لجيرانها وأمن حدودها وتقارب أديانها وأخلاقها ومصالحها ... لا تخضع إلا لسيادة الدول الأوروبية. وهذه السيادة، المعرّفة على هذا النحو، والمنصوص عليها كحق أوروبي، سوف تتمثل أساساً في حق احتلال جزء معين من الأرض، أو السواحل، حتي تنشئ فيه إما مدناً حرّة أو مستعمرات أوروبية ، أو موانئ أو مرافئ

تجارية ... ولن يتأتى ذَلكَ إلا بفرض حماية مسلحة وواهبة للحضارة بحيث تمارسها كل دولة على محميتها لتكفل وجودها وعناصر قوميتها تحت لواء قومية أكثر قوة.

ألفونص دي لامارتين

رحلة في الشرق

أولاً: حدود أعادوا رسمها، وقضايا أعادوا تعريفها ودين جعلوه علمانياً

توفي جوستاف فلوبير في عام ١٨٨٠ قبل أن ينتهي من كتابة روايته **بوفار و بيكوشيه** وهي رواية موسوعية فكاهية عن انحطاط المعرفة وتفاهة الجهد البشري. ومع ذَلكَ فإن الخطوط العريضة لرؤيته واضحة، وتدعمها بوضوح التفصيلات المستفيضة في الرواية . والبطلان اللذان تحمل الرواية اسميهما موظفان كتابيان من الطبقة البورجوازية، وعندما يرث أحدهما تركة كبيرة على غير انتظار يقرران التقاعد وترك المدينة للعيش في ضيعة ريفية حتّى يفعلا كل ما يريدان (''نفعل كل ما نريد!'') وحسبما يصور فلوبير ما يحدث لهما حين "يفعلان ما يريدانه" ، يقوم بوفار و بيكوشيه بجولة واسعة، عملية ونظرية، في الزراعة والتاريخ والكيمياء والتعليم و علم الآثار والأدب ، ويخرجان بنتائج دائماً ما تقصر عن بلوغ النجاح، فهما يطوفان بحقول العلم مثل المسافر في الزمن والمعرفة، فيشهدان ضروباً من خيبة الأمل والكوارث وألوان الخذلان التي يعهدها الهواة غير الملهمين. والواقع أن ما يمران به يمثل الخبرة الكاملة لانقشاع الوهم في القرن التاسع عشر، ومعنى ذَلكَ أن ''أفراد البورجوازية'' الظافرين - بتعبير شارل مورازيه - يتحولون إلى ضحايا يتعثرون بسبب مستوى تفكيرهم العادي وعجزهم الذي يحول دون تميزهم. فكل حماس يذوى ويتحول إلى قالب لفظى ممل، وكل مبحث علمي أو نوع من أنواع المعرفة يتحول من الأمل والقوة إلى الفوضى والخراب والحزن.

ومن بين الصور التمهيدية التي أعدها فلوبير لختام هذا المشهد العام لليأس صورتان جديرتان باهتمامنا الخاص هنا، الأولى صورة الرجلين وهما يناقشان مستقبل الجنس البشري : إذ إنّ بيكوشيه يرى "مستقبل الإنسانية من خلال زجاج معتم" وبوفار يراه مشرقاً وضاءً !، فهو يقول :

الإنسان الحديث يتقدم، وسوف تقوم آسيا بتجديد أوروبا. هذا هو القانون التاريخي الذي يقضي بأن تنتقل الحضارة من الشرق إلى الغرب... أخيراً سوف تلتحم هاتان الصورتان من صور الإنسان(1).

وهذا الصدى الواضح لأفكار كينيه يمثل ابتداء دورة أخرى من دورات الحماس وخيبة الأمل التي سوف يمرّ بها الرجلان. ويتضح من المذكرات التحضيرية التي كتبها فلوبير للرواية أن هذا المشروع الذي يتوقعه بوفار لن يختلف مصيره عن مصير مشروعاته الأخرى، إذ سوف يصطدم بالواقع الذي يوقف سيره - ويتمثل الواقع هذه المرة في الظهور المفاجئ لرجال الشرطة الفرنسية الذين يتهمونه بالفسق والفجور . وبعد سطور قليلة تظهر الصورة الثانية التي تهمنا، حين يعترف الرجلان معاً وفي نفس الوقت

لبعضهما البعض أنهما يرغبان سراً في العمل بنسخ المخطوطات، فيطلبان صناعة قمطر يتسع لعمل شخصين، ويشتريان الكتب والأقلام الرصاص والممحاوات ثمّ - عندما ينتهى فلوبير من رسم الصورة - يبدآن العمل. وهكذا يتدهور حال بوفار وبيكوشيه من موقف من يحاول خوض غمار المعرفة وتطبيقها مباشرة، إلى حد ما، إلى موقف الذي ينقل، آخر الأمر، فلا سلبياً من نص لنص.

ورغم أن فلوبير لا يفصح إفصاحاً كاملاً عن رؤية بوفار لتجديد أوروبا

على يدي آسيا، فنحن نستطيع شرحها (و شرح ما انتهت إليه على مكتب النُّسّاخ) بعدة طرائق مهمة، فهذه الرؤية، مثل الكثير من رؤى الرجلين الأخرى، رؤية عالمية وهي رؤية لإعادة البناء وهي تمثّل ما كانَ فلوبير يرى أنّه ولع القرن التاسع عشر بإعادة بناء العالم وفقاً لرؤية إبداعية أي خيالية تصحبها أحياناً تقنية علمية من نوع خاص، ومن الرؤى التي يقصدها فلوبير الأعمال اليوتوبية أو الطوباوية التي كتبها سان-سيمون وفورييه، وطرائق التجديد العلمي للبشرية التي تصورها أو جست كونت، وجميع الأديان التقنية أو العلمانية التي كانَ يروج لها دعاة الأيديولوجيا، والمنطقية الوضعية ، والمذاهب الانتقائية، والعلوم الغيبيّة، والإتجاهات التقليدية والمثالية مثل ديستوت دى تراسي، وكبانى؛ وميشيليه، وكوزان، وبرودون، وكورنوه ، و كابيسه، وجانيه، ولامينية)[2]. ويعتنق بوفار و بيكوشيه شتى مذاهب هذه الشخصيات على امتداد الرواية، ثمّ ينتقلان بعد تدميرها إلى البحث عن مذاهب أحدث دون تحقيق نتائج أفضل.

وتعتبر جذور أمثال هذه الطموحات التنقيحية جذوراً رومانسية ذات طابع بالغ الخصوصية . ولابد أن نتذكر إلى أي حد كانَ الجانب الأكبر من المشروع الروحي والفكري للقرن الثامن عشر مثل "لاهوتاً أعيد تكوينه" ويُطلق عليه م. ه. إبرامز تعبير "المذهب الطبيعي للأسباب الخارقة" ، وانتقل هذا النمط الفكري إلى المواقف الفكرية المميزة للقرن التاسع والتي يهجوها فلوبير في **بوفار و بيكوشيه** . وهكذا فإن فكرة التجديد تشير ، كما يقول إبرامز، إلى اتجاه رومانسي بارز، تلا اتجاهي العقلانية واللياقة اللذين جاء بهما عصر التنوير ... يرمي إلى العودة إلى الدراما المطلقة والأسرار التي تتجاوز العقلانية في القصة والعقائد المسيحية ، وإلى الصراعات العنيفة والانقلابات المفاجئة في الحياة الباطنة المسيحية وتدور حول التضاد بين كل نقيضين: الهلاك والخلق، والجحيم والجنة، والنفي والتلاقي، والموت والبعث، والاكتئاب والفرح، وفقدان الفردوس واستعادة الفردوس ... ولما كانَ الكتاب الرومانسيون يعيشون بعد عصر التنوير، وهو أمر محتوم، فقد بعثوا الحياة في هذه المسائل القديمة في صورة مختلفة، إذ آلوا على أنفسهم أن ينقذوا النظرة الشاملة إلى تاريخ الإنسان وقدره، والنماذج الوجودية ، والقيم الأساسية لتراثهم الديني، بإعادة تكوينها بأسلوب يكفل لها أن تكون مقبولة عقلانياً إلى جانب دورها في الحياة الشعورية، مؤقتاً[3].

وأما ما كانَ بوفار يرمي إليه بإشارته إلى تجديد أوروبا على يدي آسيا فيعتبر فكرة رومانسية بالغة النفوذ والتأثير، إذ كانَ فريدريش شليجل ونوفاليس، مثلاً، يحثّان أبناء وطنهما، ويحثّان الأوروبيين بصفة عامة، على دراسة الهند دراسة مفصلة، لأن ثقافة الهند ودينها يستطيعان هزيمة النزعة المادية والآلية والمذهب الجمهوري في الثقافة الغربية، قائلين إنّ هذه الهزيمة من شأنها أن تنشيء أوروبا جديدة بعثت فيها الحيوية، وتطل علينا في هذه الوصفة صور الكتاب المقدس عن الموت والبعث والخلاص. أضف إلى ذَلكَ أن المشروع الاستشراقي الرومانسي لمّ يكن مجرد مثال خاص لاتجاه عام، بل كانَ قوة جبارة ساهمت في تكوين هذا الاتجاه، على نحو ما جاء في الحجج المقنعة التي أقامها ريمون شواب على ذَلكَ في كتابه النهضة الشرقية. ولكن قيمة آسيا لمّ تكن ترجع إلى آسيا نفسها بقدر ما كانت ترجع إلى نفعها لأوروبا الحديثة. وهكذا فإن كل من أتقن لغة شرقية، مثل شليجل أو فرانتس بوپ ، كانَ يعتبر بطلا روحياً، أو

فارساً شارداً يعود لأوروبا حاملاً الوعي بالرسالة المقدسة التي فقدتها. وكان هذا الوعى على وجه الدقة هو ما واصلت الأديان العلمانية - التي صورها فلوبير - حمله في القرن التاسع عشر. ولم يكن أوجست كونت - مثل بوفار - يقل عن شليجل ووردزورث وشاتوبريان استمساكاً ودعوة إلى أسطورة علمانية تنتمي لما بعد عصر التنوير، وكانت خطوطها العريضة مسيحية بلا مراء.

وقدْ جعل فلوبير بطلي الرواية، بوفار وبيكوشيه، يستعرضان جميع الأفكار التنقيحية من البداية حتّى النهاية التي تتسم بانحطاط فكاهى، فلفت الأنظار بذلك إلى الخلل البشري الذي تشترك فيه جميع المشروعات. كانَ يدرك خير الإدراك مدى الصلف البالغ الخبث الذي يكمن خلّف الفكرة الشائعة بتجديد أوروبا على يدي آسيا، فلم يكن من الممكن أن يصبح "الأوروبا" أو " آسيا" معنى لولا الأسلوب الذي توصل به الحالمون في تحويل مساحات جغرافية شاسعة إلى كيانات يُمكن معالجتها والتحكم فيها . وكانت أوروبا وآسيا إذن، في جوهر الأمر، أوروبا التي تنتمي إلينا وآسيا التي تنتمي إلينا أي إنهما كانتا إرداتنا والصورتين اللتين رسمناهما لهما، كما قال شوپنهاور ، وكانت القوانين التاريخية في حقيقتها قوانين المؤرخين، مثلما كانت الصورتان من صور الإنسان - اللتان وردتا في عبارة بوفار - لا تشيران إلى واقع فعلي بقدر ما تكشفان عن القدرة الأوروبية على إضفاء مسحة من الحتمية على فواصل التمييز التي وضعها الإنسان. وأما النصف الآخر من العبارة - وهو سوف تلتحمان أخيراً - فيقصد بها فلوبير السخرية من عدم اكتراث العلم، في مرح، بالواقع الفعلي، وهو علم يقوم بتشريح وصهر الكيانات البشرية كأنها مواد خامدة إلى حد بعيد. لكنه لمّ يكن يسخر من العلم على إطلاقه، بل من العلم الملتهب حماسة، أو العلم الأوروبي المسياني أي القائم على الأمل في الخلاص، والذي كانت من انتصاراته ثورات فاشلة، وحروب، وظلم، وشهية يستحيل تلقينها تدفع صاحبها إلى محاولة التطبيق الفوري للأفكار النظرية الجليلة بصورة خيالية . وأما ما لمّ يحسب ذَلكَ العلم، أو تلك المعرفة ، حسابه يوماً ما فهو الانفصال الراسخ في أعماق ذَلكَ العلم - وهو انفصال غير حميد وإن لمّ يسبب لهُ حرجا - بينه وبين الواقع بل ومقاومة الواقع لهُ. فعندما يلعب بوقار دور العالم، يُفترض بسذاجة أن العلم موجود وحسب، وأن الواقع هو ما يقول العلم إنه واقع، وأنه لا أهمية لكون العالم أحمق أو حالمة، فهو لا يستطيع أن يرى (مثلما لا يستطيع كل من يفكر بهذا الأسلوب أن يرى أن الشرق قد لايرغب في تجديد أوروبا، أو أن أوروبا لمّ تكن توشك أن تنصهر بصورة ديموقراطية مع الآسيويين من ذوي البشرة الصفراء أو السمراء. وباختصار فإن هذا العالم لا يدرك في علمه إرادة السلطة التي تغذو جهوده وتفسد طموحاته ،وهي إرادة أنانية.

ويحرص فلوبير، بطبيعة الحال، على أن يجعل الأحمقين المسكينين اللذين يصورهما يكتويان بنار هذه الصعوبات، إذ يتعلم بوفار و بكوشيه أنّه من الأفضل لهما ألاّ يتعاملا بالأفكار وبالواقع معاً. وتقدم خاتمة الرواية صورة للرجلين وقدْ أصبحا يقنعان تماماً بنسخ ما يفضلانه من أفكار ونقلها بأمانة من الكتب إلى الأوراق، أي إنّ المعرفة لمّ تعد تتطلب التطبيق على الواقع، فالمعرفة هي ما ينتقل في صمت ودون تعليق من نص إلى نص، وأصبحت الأفكار تذاع وتنتشر دون أن تنسب لمؤلف معروف، ويكررها من يكررها دون نسبتها إلى صاحبها، إذ أصبحت، حرفيا، أفكاراً ملقاة، بمعنى أنها متقبلة أو مقبولة، فالعبرة فقط بوجودها، حتّى يكررها البعض ، ويرجعوا صداها، ثمّ يرجعوا صداها من جديد، دون إبداء رأي فيها.

وتمثل هذه الحادثة القصيرة، بشكلها المضغوط إلى حد بعيد، والمقتطفة من المذكرات التي كتبها فلوبير لروايته بوفار و بيكوشيه، الإطار الذي تقع فيه أبنية الاستشراق الحديثة بصفة محددة، فما الاستشراق على أية حال إلا مبحث واحد من بين الأديان العلمانية(وشبه الدينية التي اتسم بها الفكر الأوروبي في القرن التاسع عشر. ولقد سبق لنا تحديد صفات النطاق العام للأفكار المتعلقة بالشرق، وهو الذي ورثته أوروبا

من العصور الوسطى وعصر النهضة، وكان الإسلام يمثل جوهر الشرق في هذا الإطار، أمّا في القرن الثامن عشر فقد برز عدد من العناصر الجديدة المتضافرة، والتي كانت تلمح إلى قدوم مرحلة النزعة التبشيرية، وهي التي أعاد فلوبير فيما بعد رسم خطوطها العريضة.

ومن هذه العناصر بداية انفتاح الشرق انفتاحا كبيراً تجاوز الأراضي الإسلامية. وكان هذا التغير الكمي، إلى حد كبير، من ثمار الاستمرار والتوسع في المكتشفات الأوروبية لسائر مناطق العالم. وازداد تأثير أدب الرحلات، واليوتوبيات الخيالية، والرحلات "الأخلاقية" ، وكتابة التقارير العلمية، زيادة أدت إلى زيادة تحديد وتوسيع صورة الشرق. فإذا كانَ الاستشراق يدين أساساً للمكتشفات الشرقية الخصبة التي قام بها أنكتيل و چونز، في الثلث الأخير من القرن، فلابد من رؤية هذه في السياق الأوسع الذي اشترك في إنشائه كوك و بوجانفيل، مع رحلات تورنفور وأدانسون، وكتاب تاريخ الرحلات إلى الأراضي الجنوبية الذي كتبه الفرنسي شارل بروس، الذي اشتهر بلقب بريزيدان دى بروس، والتجار الفرنسيون في المحيط الهادئ، والمبشرون اليسوعيون في الصين والأمريكتين، واستكشافات وليم دامپيار، الانجليزي، وما كتبه عنها، وما لا يحصى من التأملات في مسائل العماليق، وسكان پاتاجونيا في أمريكا الجنوبية، والمتوحشين، والسكان الأصليين، وشائهى الخلقة، وهم من كانَ يُفترض أنهم يقطنون في أقصى الشرق والغرب والشمال والجنوب بالنسبة لأوروبا. ولكن جميع أمثال هذه الآفاق المستمرة في التوسع كانت تحافظ على موقع أوروبا الثابت في المركز، بامتيازاته الخاصة، باعتباره مشاهدا أو مراقباً، بصفة رئيسية، (أو، بالعكس، باعتباره شاهد أو يراقب بصفة أساسية على نحو ما نرى في الكتاب الذي كتبه أوليفر جولد سميث بعنوان المواطن العالمي، وهو مجموعة خطابات نسبها المؤلف إلى كاتب صيني يقيم في لندن، ويصف الأحوال فيها)، بل إنّ انطلاق أوروبا خارج حدودها كانَ يصحبه دعم لإحساسها بالقوة الثقافية، إذ أنشأت المستعمرات وثبتت المنظورات القائمة على المركزية العنصرية استناداً إلى حكايات الرحالة إلى جانب المؤسسات الكبرى مثل شتى الشركات الخاصة بالهند.

ومن هذه العناصر كذلك نشأة موقف يستند إلى معرفة أدق تجاه كل ما هو أجنبي وغريب، وهو الموقف الذي ساعد في تشكيله الرحالة والمكتشفون إلى جانب المؤرخين الذين كانوا يرون أن مقارنة الخبرة الأوروبية بالحضارات الأخرى، وكذلك الحضارات الأعرق، تعود على الناس بالفائدة. وكان ذَلكَ التيار القوى في الأنثروبولوجيا التاريخية في القرن الثامن عشر، وهو الذي يصفه الباحثون بأنه "مواجهة بين الأرباب"، يعني أن جيبون كانَ يستطيع أن يستشف دروس تدهور روما في نهضة الإسلام، مثلما كانَ فيكو يستطيع أن يفهم الحضارة الحديثة على ضوء البدايات الرائعة الأولى للحضارات الوحشية الشاعرية. وهكذا فإذا كانَ المؤرخون في عصر النهضة يصدرون أحكامهم الجامدة على الشرق باعتباره عدوا، نجد مؤرخى عصر النهضة يواجهون خصائص الشرق الغريبة بقدر ما من الموضوعية أو عدم التحيز، إلى جانب محاولة محدودة للتعامل مباشرة مع مادة المصادر الشرقية، وربما يكون السبب أن هذا الأسلوب كانَ يساعد الأوروبي على فهم ذاته فهماً أفضل. ومن الأمثلة على التغير في الموقف ترجمة چورچ سيل للقرآن الكريم والتمهيد الذي قدم به لها. إذ إنّ سيل حاول تناول التاريخ العربي من مدخل المصادر العربية، كما إنه سمح للمفسرين المسلمين للنص المقدس بأن يتحدثوا بألسنتهم[5]. وكان المذهب المقارن البسيط عندَ سيل، وعلى امتداد القرن الثامن عشر كلّه، يمثل مرحلة مبكرة من مراحل تطور المباحث المقارنة (في فقه اللغة، والتشريح، والفقة القانوني، والدين) وهي التي أصبحت من مفاخر المنهج في القرن التاسع عشر.

ولكن بعض المفكرين كانوا يميلون إلى تجاوز الدراسة المقارنة، وتجاوز استقصاءاتها الحصيفة للجنس

البشري من "الصين إلى بيرو"، من خلال التعاطف الذي يبلغ حد التوحد مع الغير . وهذا عنصر ثالث برز في القرن الثامن عشر فمهد الطريق أمام الاستشراق الحديث. وما ندعوه اليوم بالمدرسة التاريخية أو المذهب التاريخي فكرة أتي بها القرن الثامن عشر، فكان فيكو وهيردر وهامان، وغيرهم، يعتقدون أن جميع الثقافات تتسم بالتماسك العضوي والداخلي، وأنها ترتبط جميعاً بروح ما، أو عبقرية ، أو مناخ ما، أو بفكرة قومية لا يستطيع الأجنبى أن يخترقها إلا بالتعاطف التاريخي.

وهكذا كانَ كتاب هيردر بعنوان **أفكار عن فلسفة تاريخ الإنسان** (١٧٨٩ - ١٧٩١) يمثل استعراضا بانوراميا لشتى الثقافات، وقدْ تخللت كل منها روح خلاقة معادية ، واستحال دخول أي منها إلا على المراقب الذي يضحي بتعصبه للتعاطف. وكان عقل ابن القرن الثامن عشر، الذي تشرب الحس التاريخي الشعبي والتعددي الذي كانَ هيردر وآخرون ينادون به[6]، يستطيع اختراق الجدران المذهبية المقامة بين الغرب والإسلام، وأن يرى عناصر خفية للقرابة بينه وبين الشرق. ويعتبر نابليون مثالاً شهيرا على التوحد (الذي عادة ما يكون انتقائيا) من خلال التعاطف، ويعتبر موزار مثالاً آخر. ففي الناي السحري (حيث تختلط القوانين الماسونية برؤى للشرق الحميد) وفي الاختطاف من السراي نرى صورة تمثّل الشهامة والنخوة الإنسانية في الشرق . وكانت قدرة هذا العامل على اجتذاب موزار بتعاطفه نحو الشرق تفوق كثيراً قدرة الأشكال الحديثة للموسيقى "التركية".

ومع ذَلكَ فمن أصعب الأمور أن نفصل هذه الرؤى الحدسية للشرق عندَ موزار عن شتى الصور التي تمثّل الشرق باعتباره مكاناً غريبا قبل الحركة الرومانسية وفي أثنائها، إذ إنّ الاستشراق الشعبي في أواخر القرن الثامن عشر وأوائل التاسع عشر بلغ حد الموضة الشديدة القوة. ولكننا لا نستطيع أن نفصل حتّى بين هذه الموضة - التي يسهل التعرف عليها في أعمال وليم بيكفورد، وبايرون، وتوماس مور، وجوته - وبين الاهتمام بالحكايات القوطية، أي حكايات الغموض والرعب والإثارة، وأشعار وقصص الحب البري أو الحياة الرعوية شبه القروسطية، ومشاهد أو رؤي البهاء الهمجي والقسوة الوحشية. وهكذا كانت صور تمثيل الشرق ترتبط بالسجون التي صممها المهندس بيرانيزي وأحيانا بأجواء اللوحات التي رسمها تيوبولو ذات الفخامة والروعة، وفي أحيان أخرى بالسمو الغريب الذي تصوره لوحات أواخر القرن الثامن عشر[7]. وبعد ذَلكَ، في القرن التاسع عشر، نجد أن اللوحات الخاصة بالشرق في أعمال ديلاكروا والعشرات من الرسامين الآخرين، من فرنسيين وبريطانيين، دون مبالغة، قد حولت الرؤى الذهنية للشرق إلى صور بصرية وأصبحت لها حياتها الخاصة (وإن كانَ من المحتوم، للأسف، أن يضن هذا الكتاب عليها بالحديث). كانَ الشرق يرتبط بمعان تتراوح ما بين اللذة الحسية، والأمل، والرعب، والسمو، ومسرات الشاعرية البريئة، والطاقة الجارفة، بمعنى أن صورة الشرق في المخيلة الاستشراقية الأوروبية قبل الحركة الرومانسية والثورة الصناعية في أواخر القرن الثامن عشر كانت في الواقع صورة تقبل التغيير والتلون مثل الحرباء، وأصبح يشار إليها بصفة ''الشرقى'' أو "الشرقية"[8]، ولكن قدوم الاستشراق الأكاديمي أدى إلى الحد كثيراً من طابع هذه الصورة للشرق ومن حرية حركتها.

وأما رابع العناصر التي مهدت الطريق لقيام أبنية الاستشراق الحديث فكان يتمثل في نزعة جارفة إلى تصنيف الطبيعة والبشر في أنماط، وأعظم اسمين في هذا الصدد هما، بطبيعة الحال، لينيوس، عالم النبات السويدي ، وبيفون، عالم الطبيعة الفرنسي. ولكن الحركة الفكرية التي ينتميان إليها كانت واسعة الانتشار، وهي التي جعلت ما يُسمّى "الامتداد الجسدى" - أي الطابع المادي الذي يميز الأشياء بعضها عن بعض - يتحول من كونه صورة ظاهرة إلى اعتباره قياسات دقيقة للعناصر التي تشكل خصائصه، وسرعان ما أصبحت هذه الحركة تشمل تحويل كل ما لهُ امتداد أو وجود معنوي أو فكري أو روحي إلى أنماط محددة .

فلقد قال لينيوس إنّ كل ملاحظة نسجلها عن أي نمط طبيعي يجب أن تكون نتيجة للعدد وللشكل وللنسب القائمة وللحالة والواقع أننا إذّا نظرنا في كل ما كتبه كانط أو ديديرو أو جونسون فسوف نستشف ولعا مماثلا بتكبير وتضخيم ملامح عامة، واختزال أعداد هائلة من الأشياء حتّى تنحصر في عدد أقل من الأنماط التي يُمكن تنظيمها ووصفها. وكان كل نمط في التاريخ الطبيعي وفي الأنثروبولوجيا وفي التعميمات الثقافية يتخذ طابعاً خاصا محدداً يتيح للمراقب أن يسميه اسمًا معينا، وكذلك، كما يقول فوكوه، أن يتحكم في اشتقاقه. وكانت هذه الأنماط والطباع تنتمي إلى نظام معين، أي إلى شبكة من التعميمات التي يرتبط بعضها بالبعض، وهكذا، كما يقول فوكوه:|

لابد أن نتوسل في كل تسمية بالعلاقة التي تربط الاسم الجديد بجميع الأسماء الأخرى الممكنة. ومعرفة ما ينتمي إلى شيء مفرد انتماءً صحيحاً تستلزم الاطلاع على تصنيف كل الأشياء الأخرى أو إمكان تصنيفها(9).

ونحن نجد في كتابات الفلاسفة والمؤرخين والموسوعيين وكتاب المقالات أن الطابع الشخصي الذي يعتبر اسمًا يظهر في صورة التصنيف الفسيولوچي والأخلاقي أو المعنوي معاً، إذ نجد، على سبيل المثال، نمط الإنسان الذي يعيش على الفطرة، ونمط الأوروبي، والآسيوي وهلم جراً. وتظهر هذه الأنماط عندَ لينيوس بطبيعة الحال، ولكنها تظهر أيضاً في كتابات مونتسكيو ، و چونسون، وبلومنباخ، وسومرنج، وكانط ، كما نجد أن الخصائص الفسيولوجية والأخلاقية موزعة بالتساوي تقريباً، إذ يوصف الأمريكي بأنه أحمر اللون ، سريع الغضب، منتصب القامة، والآسيوي بأنه أصفر اللون، مكتئب المزاج، متصلب القامة، والإفريقي بأنه أسود اللون، بليد الطبع، متهاون منحل(10). ولكن أمثال هذه التسميات النوعية تكتسب قوة وسلطة عندما يربط المفكرون بينها وبين أصول كل شخصية أي باعتبار أن هذه الأصول تمثّل نمطا وراثيا. فعند فيكو وروسو، على سبيل المثال، تزداد قوة التعميم الأخلاقي بفضل الدقة التي يراعيانها في محاولة إقامة الحجة على أن القضايا الراهنة - الأخلاقية والفلسفية بل واللغوية - تدين بتكوينها ونشأتها إلى هذه الأشكال الدرامية التي تكاد تكون أنماطا فطرية، كالإنسان البدائي والعماليق والأبطال. وهكذا كانَ الشرقي يشار إليه باستخدام هذه الصفات الوراثية العالمية والعامة ، مثل حالته البدائية، وخصائصه الأولية، و خلفيته الروحية الخاصة.

وتمثل العناصر الأربعة التي وصفتها - وهي التوسع، والمواجهة التاريخية، والتعاطف، والتصنيف - التيارات الفكرية في القرن الثامن عشر التي يعتمد عليها قيام الأبنية الفكرية والمؤسسية المحددة للاستشراق الحديث،ولولاها ما نشأ الاستشراق، على نحو ما سوف نرى بعد قليل. وإلى جانب ذَلكَ كانت هذه العناصر من وراء تحرير الشرق بصفة عامة، والإسلام بصفة خاصة، من منظور الفحص الديني الضيق النطاق الذي كانَ الغرب المسيحي يتخذه في دراستهما (والحكم عليهما). وبعبارة أخرى نقول إنّ الاستشراق الحديث مستمد من عناصر العلمانية في الثقافية الأوروبية في القرن الثامن عشر . فالعنصر الأول، وهو التوسع في مفهوم الشرق جغرافيا وامتداده إلى مسافات أبعد، أدى مؤقتا إلى التحلل من الإطار المرسوم في الكتاب المقدس بل وإذابة ذَلكَ الإطار إلى حد كبير، فلم تعد النقاط المرجعية هي المسيحية واليهودية ، بتاريخهما وجغرافيتهما المتواضعتين نوعاً ما، بل أصبحت تضم الهند والصين واليابان وسومر، والبوذية واللغة السنسكريتية، والمذهب الزرادشتي، وديانة مانو الهندية القديمة . والعنصر الثاني هو تدعيم القدرة على التعامل تاريخيا مع الثقافات غير الأوروبية وغير اليهودية المسيحية (دون اختزالها لتصبح من موضوعات السياسة الكنسية) وذلك مع زيادة النظرة الراديكالية إلى التاريخ، بحيث أصبح تفهم أوروبا يعني كذلك تفهم العلاقات الموضوعية بين أوروبا وبين تخومها الزمنية والثقافية التي كانَ الوصول

إليها محالاً من قبل. وقدْ تحققت بمعنى من المعاني فكرة چون السيجوقي بعقد مؤتمر بين الشرق وأوروبا، وإن كانَ ذَلكَ بأسلوب علماني خالص، إذ استطاع چيبون أن يتناول شخصية النبي محمد عليه السلام باعتباره شخصية تاريخية أثرت في أوروبا لا باعتباره كافراً شيطانياً يتراوح موقفُه ما بين السحر والنبوءة الكاذبة. والعنصر الثالث هو التوحد الوجداني مع بعض المناطق والثقافات التي لا ينتمي الأوروبي إليها، وهو الذي قهر عناد الذات والهوية، بمعنى الاستقطاب المتمثل في تصوّر وجود مجتمع من المؤمنين المتهيئين للقتال الذين يواجهون جحافل الهمجيين العرمرم، وهكذا لمّ تعد حدود أوروبا المسيحية تعتبر ضرباً من المناطق الجمركية؛ واكتسبت الأفكار الخاصة بالترابط الإنساني وإمكانات الإنسان شرعية عامة بالغة الإتساع أي بريئة من ضيق النظرة . و العنصر الرابع هو التكاثر الدائب والمنتظم للتصنيفات الموضوعية للجنس البشرى، نتيجة تشذيب وتنقيح إمكانات التسمية والاشتقاق حتّى تجاوزت الفئتين القديمتين اللتين كانَ يصفهما فيكو بأنهما فئة الأمم غير اليهودية وفئة الأمة المقدسة، فتغلبت اعتبارات الأجناس والألوان والأصول والأمزجة والطبائع والأنماط على التمييز ما بين المسيحيين وبين كل من عداهم.

لكنّ القول بأن هذه العناصر المترابطة تمثّل اتجاها لإضفاء العلمانية لا يعني ببساطة إزالة الأنساق الدينية القديمة للتاريخ البشري ومصير الإنسان ونماذجه الوجودية. فالأمر أبعد ما يكون عن ذَلكَ، إذ إنها أعيد تشكيلها ونشرها وتوزيعها في الأطر العلمانية التي سبق لي تعدادها. فكل من يدرس الشرق كانَ يحتاج إلى مفردات علمانية تتمشى مع هذه الأطر. لكنه إذّا كانَ الاستشراق قد قدم المفردات، والمفاهيم النظرية الجاهزة، وأساليب العمل - فذلك حقاً ما فعله الاستشراق بل وما كانَ عليه الاستشراق اعتباراً من نهاية القرن الثامن عشر - فإنه قد احتفظ بما يعتبر تياراً ثابتا في خطابه، وهو الدافع الديني الذي أعيد تشكيله، أو المذهب الطبيعي للأسباب الخارقة. وسوف أحاول أن أبين أن هذا الدافع الاستشراقي كانَ يكمن في تصوّر المستشرق لنفسه، وللشرق، والمبحث الذي يعمل فيه.

كانَ المستشرق الحديث يرى نفسه بطلا ينقذ الشرق من العتمة والاغتراب والغرابة ويرى أنّه هو الذي نجح في إدراك ذَلكَ. فبحوثه أعادت تكوين ما فقد من لغات الشرق، ومن أخلاقه وطرائق تفكيره، مثلما أعاد شامپوليون تكوين الحروف الهيروغليفية من حجر رشيد. وكانت أساليب الاستشراق الخاصة - من وضع المعاجم والقواعد النحوية، إلى الترجمة، والتفسير الثقافي - تعيد بناء القيم القائمة في الشرق العريق القديم، وفي المباحث التقليدية مثل فقه اللغة والتاريخ والبلاغة والجدلية المذهبية فتكسر عظامها لحما وتعيد تأكيدها. ولكن الشرق و مباحث الاستشراق تغيرت في غمار هذا الجهد تغيراً جدلياً، إذ لمّ تستطع البقاء بصورتها الأصلية. فلقد تعرض الشرق للتحديث، فأعيد إلى الزمن الحاضر، حتّى في الشكل الكلاسيكي الذي كانَ المستشرق يدرسه عادة، كما أعيد إدراج المباحث التقليدية في نسيج الثقافة المعاصرة. ولكن هذا وذاك كانا يحملان آثار السلطة ، ومعناها القدرة على بعث الشرق بل وخلقه، والقوة الكامنة في المناهج الجديدة، والمتقدمة علمياً، لفقه اللغة والتعميم الأنثرو پولوچى. وباختصار، فبعد أن نقل المستشرق الشرق إلى العالم الحديث ، بدأ يحتفل بمنهجه وبمكانته باعتباره مبدعاً علمانياً أي باعتباره رجلاً تمكن من خلق عوالم جديدة مثلما خلق الله العالم القديم. وأما مواصلة أمثال هذه المناهج وهذه المكانة لتجاوز عمر أي مستشرق فرد في هذه الدنيا، فقد تطلبت ظهور تقاليد الاستمرار العلمانية ، أو نظاما علمانيا من المنهجيات المنضبطة، التي لا يعمد الانتساب إلى عضويتها على رابطة الدم بل على خطاب مشترك، أو على أسلوب ممارسة، ومكتبة، ومجموعة من الأفكار الثابتة، أو قل في كلمة واحدة أن يرتل تراتيل الحمد كل من ينضم إلى الصف. كانَ عندَ فلوبير من بعد النظر ما مكنه أن يتوقع أن يتحول المستشرق الحديث على مرّ الأيام

إلى نسّاخ مثل بوقار و بيكوشيه، لكنّ مثل هذا الخطر لمّ يكن واضحاً في الأيام الأولى، في الحياة العملية لكل من سلفستر دى ساسي وإرنست رينان .

وأطروحتي تقول إننا نستطيع أن نفهم الجوانب الجوهرية لنظرية المستشرق الحديث وعمله (والاستشراق في العصر الحاضر مستمد منها) لا باعتبارها معرفة موضوعية أصبحت متاحة فجأة عن الشرق، بل باعتبارها مجموعة من الأبنية الموروثة من الماضي، بعد أن قامت بعض المباحث العلمية مثل فسقة اللغة بإكسابها صبغة علمانية، وإعادة تنظيمها وتشكيلها، وهي المباحث التي كانت بدورها بدائل عن مذهب الأسباب الحارقة المسيحي (أو بعض صوره) بعد أن اكتست ثوباً طبيعياً إلى جانب تحديثها وإكسابها طابعاً علمانياً، وقدْ نجح تكييف الشرق بوضعه في صورة نصوص وأفكار جديدة ، حتّى يلائم هذه الأبنية الجديدة. لاشك أن بعض علماء اللغة والمستكشفين، مثل چونز وأنكتيل، قد ساهموا في الاستشراق الحديث ، ولكن ما يميز الاستشراق الحديث باعتباره مجالاً أو مجموعة من الأفكار أو خطاباً كانَ العمل الذي قام به جيل لاحق لجيل هؤلاء. وإذا استخدمنا حملة نابليون (١٧٩٨ -

١٨٠١) باعتبارها أولى الخبرات التي مكّنت الاستشراق الحديث من الظهور ، فلنا أن نعتبر أن أبطالها الذي شقوا الطريق - مثل ساسى ورينان ولين في مجال الدراسات الإسلامية - هم الذين تولوا بناء هذا المجال، وإنشاء تقاليد جديدة، وأنهم أسلاف أعضاء جماعة الإخوان المستشرقين. وكان ما فعله ساسى ورينان ولين يتمثل في إقامة الاستشراق على أساس علمي وعقلاني. ولم يكن ذَلكَ يقتصر على ما أنجزوه من عمل نموذجي بل كانَ يتجاوزه إلى ابتداع مفردات وأفكار يستطيع كل من يريد أن يصبح مستشرقاً أن يستعملها دون أن يشير إلى شخص بعينه. كانَ تدشينهم للاستشراق إنجازا هائلاً، إذ أتاح وضع مصطلح علمي؛ ونفى الغموض وأحل محله نوعاً خاصاً من التبصر بالشرق؛ ونصب شخصية المستشرق باعتباره الثقة المرجعية بل والسلطة المركزية في شئون الشرق؛ وأضفى المشروعية على نوع خاص من عمل المستشرق يتميز بتماسكه المحدد؛ وأشاع في المحيط الثقافي تداول عملة عقلانية كانَ وجودها يعني أن الآخرين سوف يتكلمون نيابة عن الشرق من الآن فصاعدا وأهم من ذَلكَ كلّه أدى عمل هؤلاء "المفتتحين" إلى إعداد مجال دراسي وأسرة من الأفكار، وهما اللذان استطاعا بدورهما تكوين جماعة من الباحثين الذين كانت سلسلة نسبهم وتقاليدهم وطموحاتهم تجمع بين الانتماء إلى ذَلكَ المجال داخليا وبين درجة من عدم الانتماء تكفل لهم الهيبة والاحترام العام خارجيا. وكلما ازداد تعدي أوروبا على الشرق في القرن التاسع عشر ازدادت ثقة الجمهور بالاستشراق. لكنه إذّا كانت هذه الزيادة في الثقة قد تزامنت مع نقصان الأصالة، فلا ينبغي لنا أن ندهش كثيراً، لأن أسلوب الاستشراق منذ البداية كانَ يقوم على إعادة البناء والتكرار.

وهاك ملاحظة أخيرة: إنّ الأفكار والمؤسسات والشخصيات التي تنتمي لأواخر القرن الثامن عشر وللقرن التاسع عشر، وهي التي سوف أتناولها في هذا الفصل، تمثّل جزءً مهما أو تطويرا جوهرياً للمرحلة الأولى من أعظم عصر احتلال للأراضي عرفه التاريخ. فبانتهاء الحرب العالمية الأولى كانت أوروبا قد استعمرت 85 في المائة من الأرض. والقول ببساطة بأن الاستشراق الحديث يمثّل جانباً من جوانب الإمبريالية والاستعمار معاً ليس مثار خلاف كبير، لكنّ القول وحده لا يكفي بل لابد من تفصيل أبعاده تحليلاً و تاريخياً. ويهمني أن أبين كيف كانَ الاستشراق الحديث، بخلاف ما كانَ لدى دانتى و دير بيلو من وعي بالشرق قبل عهد الاستعمار، يجسد مبحثاً منتظماً يقوم على التراكم. وكان ذَلكَ أبعد ما يكون عن الاقتصار على الجانب الفكري أو النظري فقط، إذ إنه جعل الاستشراق يميل ميلاً مهلكاً إلى التراكم المنتظم لما يتحكم فيه من البشر والأراضي: لأن إعادة بناء لغة شرقية ميتة أو مفقودة كانت تعني في

النهاية إعادة بناء شرق ميت أو مهمل، كما كانت تعنى أن ما يصاحب إعادة البناء من دقة وعلوم بل وخيال إبداعي يستطيع تمهيد الطريق لما سوف تحققه الجيوش والإدارات والأجهزة البيروقراطية في وقت لاحق على أرض الواقع، في الشرق. كانَ تبرير الاستشراق لا يقوم فقط، بمعنى من المعانى ، على نجاحاته الفكرية أو الفنية، ولكن أيضاً، في وقت لاحق، على فاعليته ونفعه، وسلطته. ولا شك أنّه جدير بالاهتمام الجاد به من هذه الزوايا جميعاً.

ثانياً سلفستردى ساسي وإرنست رينان:

الأنثروبولوجيا العقلانية ومختبرفقه اللغة

كانت حياة سلفستر دى ساسى تدور حول محورين رئيسيين هما الجهد البطولى والإخلاص بتفان لما يعود به التعليم والمذهب العقلاني من النفع. ولد أنطوان - إيزاك سلفستر عام ١٧٠٧ لأسرة تعتنق مذهب الچانسينية أو اليانسينية ، وهو من مذاهب الكاثوليكية الرومانية، وكان العمل التقليدي للأسرة عمل "الموثق العمومي" ، وتلقى سلفستر تعليمه الخاص في دير بندكتى، فبدأ بدراسة اللغات العربية والسريانية والكلدانية، ثمّ درس العبرية .

وكانت العربية بصفة خاصة هي التي فُتحت لهُ أبواب الشرق، حسبما يقول جوزيف رينو، لأن المادة الشرقية، المقدس منها والدنيوي، كانَ يُمكن الاطلاع عليها في أقدم صورها وأكثرها نفعا، بتلك اللغة آنذاك(11) . وعلى الرغم من مناصرته للسلطة الشرعية، عين في عام 1769 أول معلم للغة العربية في مدرسة كانت قد أنشئت حديثاً آنذاك، تسمى مدرسة اللغات الشرقية الحية، وهي التي أصبح مديرا لها فيما بعد أي في عام 1824، وفي عام 1806 رشح لمنصب الأستاذية في كوليچ دى فرانس، مع أنّه كانَ يشغل منذ 1805 فصاعدا منصب المستشرق المقيم بوزارة الخارجية الفرنسية . وكان عمله فيها (الذي ظلّ بلا أجر حتّى 1811) ينحصر في البداية في ترجمة نشرات الجيش الفرنسي العظيم و المانيفستو أو البيان الذي أصدره نابليون عام 1806، وكان الأمل المرتجي من ترجمته إثارة ’’التعصب الإسلامى‘‘ ضد الأرثوذوكسية الروسية ، ولكنه عمل بعد ذَلكَ سنوات كثيرة على تخريج المترجمين للعمل بقلم الترجمة الشرقية الفرنسي، إلى جانب تخريج باحثى المستقبل. وعندما احتل الفرنسيون مدينة الجزائر في عام 1830، كانَ ساسى هو من ترجم الإعلان العام للجزائريين، وكان وزير الخارجية يستشيره بانتظام في جمي الشئون الدبلوماسية المتعلقة بالشرق، وأحيانا كانَ وزير الحربية يستشيره كذلك. وعندما بلغ الخامسة والسبعين من عمره حل محله داسييه أمينا لأكاديمية الدونات، كما أصبح أيضاً أميناً للمخطوطات الشرقية في المكتبة الملكية. وعلى امتداد حياته العملية الطويلة والمتميزة، كانَ اسمه يرتبط بحق بإعادة بناء وإعادة تشكيل النظام التعليمى (خصوصاً في الدراسات الشرقية في فرنسا بعد الثورة)(12) . وفي عام 1832 أنعم على ساسى، مثل كوفييه، بلقب النبيل الفرنسي.

ولم يكن سبب ارتباط اسم ساسى ببداية الاستشراق الحديث يرجع فحسب إلى أنّه كانَ أول رئيس للجمعية الآسيوية (التي أنشئت عام 1882)، بل أيضاً إلى أن عمله قد وضع فعلاً أمام العاملين بهذه المهنة مجموعة نصوص كاملة منتظمة، ومذهبا تعليميا عمليا، وتقاليد بحثية، كما أنشأ رابطة مهمة بين البحوث الشرقية والسياسات العامة. إذ بدأ، ولو على استحياء، في عمل ساسى، ولأول مرة في أوروبا منذ انعقاد مجلس فيين، تطبيق مبدأ منهجي متزامن مع المبحث العلمي. ولا يقل أهمية عن ذَلكَ أن ساسي كانَ يشعر دائماً أنّه يقف على أعتاب مشروع تنقيحي مهم، فقد كانَ رائدا يدرك ما يفعل، وكان - وهذا يتصل اتصالا أشد بقضيتنا العامة - يكتب ما يكتب مثل كاهن أصبح علمانيا فأصبح الشرق مذهبه الديني وطلابه رعايا كنيسته. وكان دوق دى بروليى، وهو أحد المعجبين المعاصرين به، يقول إنّ ساسي استطاع التوفيق في عمله بين منهج العالم ومنهج معلم الكتاب المقدس، وإن ساسي هو الرجل الوحيد القادر على التوفيق بين أهداف لايبنتز وبين جهود بوسويه(13). ومن ثمّ فإن كل ما كتبه كانَ موجها إلى طلابه بصفة خاصة (وكان التلميذ هو ابنه نفسه لكتابه الأول مبادئ النحو العام، الذي كتبه عام 1799) كما إنه كانَ يقدم ما يكتب لا باعتباره شيئاً جديداً بل باعتباره مقتطفاً منقحا من أفضل ما سبق فعله أو قوله أو كتابته.

وهاتان الخصيصتان - أي التقديم التعليمي للطلاب وتعمده التكرار صراحة بالاقتطاف وبالتنقيح - ذواتا أهمية بالغة . فالنبرة التي تتميز بها كتابات ساسى دائماً نبرة صوت يتكلم: فنشره يشيع فيه استعمال ضمير المتكلم، وعبارات التحديد الشخصية، والحضور البلاغى. بل إننا نشعر حتّى في أعوص ما يكتب - مثلما نرى في إشارته العملية إلى المسكوكات الأثرية من العهد الساساني في بلاد الفرس، في القرن الثالث - أننا نسمع صوتاً يتحدث أكثر مما نرى قلماً يكتب. والنغمة الأساسية لعمله تفصح عنها السطور الأولى لإهدائه كتابه مبادى النحو العام إلى ابنه، إذ يقول "ما ألفت هذا الكتاب الصغير إلا من أجلك يا ولدي العزيز "- أي إنه يقول إنني أكتب (أو أتكلم) إليك لأنك تحتاج إلى معرفة هذه الأشياء، ولما كانت لا تتوافر في شكل ميسر، قمت بالعمل بنفسي من أجلك. هذه هي المخاطبة المباشرة، والنفع، والجهد، والعقلانية الحاضرة الكريمة، لأن ساسي كانَ يعتقد أنّه من الممكن تقديم أي شيء في صورة واضحة ومعقولة، مهما تبلغ صعوبة المهمة ومهما يبلغ غموض الموضوع. وهنا نجد الجمع بين صرامة بوسويه ، والمذهب الإنساني القائم على التجريد عندَ لايبنتز، إلى جانب نغمة أو نبرات روسو، في الأسلوب نفسه .

وتؤدى نغمة ساسي أو نبراته إلى تكوين دائرة أو حلقة تفصله هو وجمهوره عن العالم بصفة عامة، مثلما يجتمع المعلم مع طلابه في قاعة درس مغلقة فيمثلون مكاناً منفصلا، فعلى عكس مادة الفيزياء أو الفلسفة أو الأدب الكلاسيكي تعتبر مادة الدراسات الشرقية مقصورة على الخاصة، فهي لا تهم إلا من كانت لديهم من قبل اهتمامات بالشرق لكنهم يريدون تحسين معرفتهم به، بمنهج أشد انتظاما، وهنا تكون فاعلية المبحث التعليمي أكبر من جاذبيته. ومن ثمّ فإن المتحدث التعليمي يعرض مادته على تلاميذه، ويقتصر دورهم على تلقى ما يقدم لهم في صورة موضوعات منتخبة ومرتبة بحرص وعناية. ولما كانَ الشرق قديما وبعيدا فإن عرض المعلم يعتبر استرجاعا أو رؤية جديدة لما اختفى عن أذهان الناس. ولما كانَ من المحال الكشف عن الشرق كلّه بسبب ثرائه الكبير (في المكان والزمان والثقافات) فلا حاجة بنا إلا إلى الكشف عما يمثله من جوانب. وهكذا كانَ ساسي يركز على المنتخبات ، والنصوص المختارة، على اللوحة واستقصاء المبادئ العامة، وفي هذا كلّه تتولى مجموعة صغيرة نسبيا من النماذج القوية تقديم الشرق إلى الطالب. وأمثال هذه النماذج قوية وذات سلطان لسببين، الأول أنّه تتجلى فيها قدرات ساسى باعتباره حجة غربية في بابه، ينتقي ببصيرته من الشرق ما ظلّ خبيئا

حتّى تلك اللحظة بسبب بعد الشرق وغرابته، والثاني لأن هذه النماذج تتمتع بطاقتها السيميائية الذاتية (أو التي أضفاها المستشرق عليها) للدلالة على الشرق .

وتعتبر أعمال ساسى كلها في جوهرها منتخبات، وهكذا فهي تتخذ الشكل الرسمى للكتب التعليمية، وتجتهد في التنقيح إلى حد كبير. وقدْ كتب ساسي، إلى جانب مبادئ النحو العام كتاب المنتخبات العربية الذي يقع في ثلاثة مجلدات (1809 و 1827) و مختارات من الكتابات العربية في النحو (1820) وكتابا في النحو العربي عام 1810 (لاستعمال تلاميذ المدرسة الخاصة كما يقول) ودراسات في العروض العربي، ودين الدروز، و مؤلفات قصيرة كثيرة في موضوعات شرقية مثل المسكوكات الأثرية، وأسماء الأعلام، والنقوش، والجغرافيا، والتاريخ والموازين والمقاييس، كما أصدر عدداً لا بأسَ به من الترجمات وتعليقين مسهبين عن كليلة ودمنة و مقامات الحريرى. وكان يتمتع على غرار ذَلكَ بنشاط جم في تحرير النصوص، وكتابة المذكرات والتأريخ للعلوم الحديثة. كما كانَ يتابع كل ما هو مهم تقريباً في المباحث العلمية المتصلة بمجاله، وإن كانَ ذا نهج لا يحيد عنه في كتابته الخاصة، وكان نطاق هذه الكتابة وضعياً ضيقاً في كل ما لا يتعلق بالدراسات الشرقية.

وعندما كلف نابليون المعهد الفرنسي عام 1802 بوضع لوحة عامة عن وضع وتقدم العلوم والفنون منذ عام 1789، وقع الاختيار على ساسى العضوية فريق الكتاب، فكان أشد المتخصصين صرامة، وأشد من يأخذون بالمنهج التاريخي بين كتاب الموضوعات العامة. وكان التقرير الذي أصبح يعرف باسم تقرير داسييه بصفة غير رسمية، يجسد الكثير مما كانَ ساسى مولعا به إلى جانب مساهماته بشأن حالة الدراسات الشرقية، وكان عنوانه - وهو لوحة تاريخية للدراسة العلمية في فرنسا - يعلن الوعى التاريخي الجديد بدلاً من الوعي المقدس، أي القائم على العقيدة الدينية). وكان هذا الوعي يتخذ صورة درامية، بمعنى أنّه يقول إنّ المعارف يُمكن تنظيمها وترتيبها على خشبة المسرح، إنّ صح هذا التعبير، بحيث يستطيع المشاهد أن يستعرض صورتها الكلية بيسر وسهولة. وكان تصدير داسييه للتقرير موجها إلى الملك ويعبر عن موضوعه خير تعبير، إذ يقول إنّ هذا المسح قد أتاح الإتيان بما لمّ يحاول ملك من قبل أن يأتي به، ألاّ وهو الإلمام بالصورة الكاملة للمعارف البشرية بنظرة شاملة واحدة. وأضاف داسييه إنه لو كانت قد أنجزت مثل هذه اللوحة التاريخية في العصور الخوالي، فربما توافرت لنا روائع كثيرة فقدناها أو أصابها البلى، وأما أهمية اللوحة وفائدتها فتكمنان في أنها حفظت المعارف و جعلتها في متناول أيدي من يطلبها على الفور. وألمح داسييه إلى أن الحملة الشرقية التي قام بها نابليون قد يسرت هذه المهمة، وأن من ثمار تلك الحملة زيادة درجة المعرفة الجغرافية الحديثة[19]. (ويفصح خطاب داسييه برمته، أكثر مما يفصح أي شيء آخر، عن مدى تساوى نفع الشكل الدرامى للوحة التاريخية مع النفع الذي تعود به أقسام السوبر ماركت الحديث ومناضد عرض البضائع).

وترجع أهمية اللوحة التاريخية في تفهم المرحلة الافتتاحية للاستشراق إلى أن هذه اللوحة تجسد الصورة التي اتخذتها المعرفة الاستشراقية وملامحها، وذلك في أثناء وصفها لعلاقة المستشرق بمادة موضوعه. إذَّا يتحدث ساسي في الصفحات الخاصة بالاستشراق في التقرير - مثلما يتحدث في غير ذَلكَ من كتاباته - عن عمله قائلاً إنه كشف، وأظهر وأنقذ كّما هائلاً من المادة التي كانَ يكتنفها الغموض. ولماذا ؟ حتّى بضعها بين يدي الطالب، إذ كانَ ساسى، مثل كل معاصريه من العلماء، يعتبر أن العمل العلمي إضافة إيجابية إلى الصرح الذي شارك جميع الباحثين في بنائه. كانت المعرفة تعنى أساستا تحويل المادة إلى صورة مرئية، وكان هدف اللوحة يتمثل في تركيب جهاز يجمع بين دقائق نفعها وبين صورتها العامة، على نحو ما قال به بنيام. وهكذا كانَ المبحث العلمي يمثل نوعاً خاصاً من تكنولوچيا السلطة : إذ كانَ يوفر للباحث (ولطلابه) أدوات ومعرفة كانت مفتقدة حتّى تلك اللحظة (إذَّا كانَ مؤرخا)[15] . والواقع أن مفردات السلطة المتخصصة والاكتساب المتخصص كانت شديدة الارتباط بسمعة ساسي باعتباره مستشرقا رائداً. وتكمن بطولته البحثية في قدرته على التعامل بنجاح مع صعوبات كئود، إذ كانَ يملك وسائل تقديم مجال لمّ يسبق وجوده إلى طلابه. ويقول دوق دى بروليى عن ساسي إنه صنع الكتب والمفاهيم والنماذج. وكانت النتيجة إنتاج مادة عن الشرق، ومناهج لدراسته، وأمثلة لمّ تكن موجودة عندَ أحد، حتّى عندَ أبناء الشرق[16].

وإذا قارنا بين جهود ساسي وبين جهود دارسي التراث اليوناني أو اللاتيني من العاملين في فريق المعهد، بدت جهوده مهيبة جبارة، إذ كانت لديهم النصوص والأعراف والمدارس، ولم يكن لديه شيء منها فاضطر إلى أن يبدأ في وضعها. ويسيطر على ذهن ساسي، كما يتبدى في كتابته، إحساسه القوى بما كانَ قد فقد أولاً ثمّ اكتسب في مرحلة لاحقة، وقدْ استثمر في ذَلكَ استثمارات هائلة حقاً. كانَ يعتقد مثل زملائه في المجالات الأخرى بأن المعرفة هي الرؤية - من منظور شامل، إنّ صح هذا التعبير - لكنه كانَ يختلف عنهم في أنّه كانَ يشعر بأن عليه أن يحدد تلك المعرفة، وأن يفك شفراتها ويفسرها، بل، وهو ما يمثل

المهمة الأصعب، أن يجعلها متاحة لمن يريدها. أي إنّ إنجاز ساسى كان يتمثل في بنائه مجالاً كاملا، فتش ونبش المحفوظات الشرقية باعتباره أوروبا، وتمكن من ذَلكَ دون أن يترك فرنسا، فقام بتنحية بعض النصوص جانباً ثمّ عاد إليها، وعالجها، وكتب لها الشروح، ووضع لها القواعد، ورتبها، وكتب تعليقات عليها. وبمرور الوقت أصبح الشرق في ذاته أقل أهمية من الصورة التي رسمها لهُ المستشرق . وهكذا، وضع ساسى شرق المستشرق في موقع فكري مغلق داخل لوحة تعليمية، فظل فيه لا يريد الظهور والانتماء لدنيا الواقع.

وكان ساسي أذكى من أن يتجاهل تقديم الحجج التي تدعم آراءه وأعماله، فكان، أولاً، يوضح دائماً سبب استعصاء تقبل الأوروبي للشرق في ذاته، قائلاً إنّ ذوق الأوروبي لن يتقبله ولن يتقبله ذكاؤه . وكان ساسى يدافع عن فائدة وأهمية الشعر العربي، مثلاً، ولكنه كانَ يقول في الواقع إنّ على المستشرق تحويل ذَلكَ الشعر تحويلا صحيحاً حتّى يقدره الجمهور الأوروبي، وكانت أسبابه تقوم على أسس معرفية بصفة عامة، ولكنها كانت تتضمن أيضاً تبرير المستشرق لعمله. فهو يقول إنّ الذين كتبوا الشعر العربي أناس يتسمون بغرابة مطلقة (في عيون الأوروبيين) وفي ظروف مناخية واجتماعية وتاريخية تختلف اختلافاً شاسعاً عما يعرفه الأوروبي، أضف إلى ذَلكَ أن ذَلكَ الشعر كانت تغذوه أفكار وعصبيات وعقائد وخرافات لانستطيع الاستدلال عليها إلا بعد دراسة طويلة مضنية. بل إنه حتّى لو تعرض المرء للضوابط الصارمة التي تفرضها الدراسة المتخصصة، فسوف يتعذّر تفهم كثير من الأوصاف الواردة في ذَلكَ الشعر على الأوروبيين الذين وصلوا إلى درجة أعلى من الحضارة. ومع ذَلكَ فإن ما نستطيع أن نحكم معرفته لهُ قيمة كبرى لنا نحن الأوروبين الذين اعتدنا إخفاء صفاتنا الخارجية، وأنشطتنا الجسدية ، وعلاقتنا بالطبيعة. ومن ثمّ فإن نفع المستشرق يكمن في أنّه يتيح الاطلاع على نطاق واسع من الخبرات غير المعتادة، بل وعلى ما هو أكبر قيمة، أي باعتباره ذَلكَ النوع من الأدب القادر على مساعدتنا في فهم شعر العبرانيين الرباني حقاً[17].

وهكذا فإذا كانَ وجود المستشرق ضرورياً لأنه يستخرج بعض اللآلئ النافعة من البحر الشرقي البعيد، وما دام العلم بالشرق محالا دون وساطة المستشرق، فمن الصحيح أيضاً أنّه لا ينبغي استيعاب الكتابة الشرقية في صورتها الكلية. وكانت هذه مقدمة ساسي لنظريته عن الشذور، وهي المسألة التي شاعت وشغلت بال الرومانسيين. فالأمر لا يقتصر على أن الآثار الأدبية الشرقية غريبة في جوهرها على الأوروبي، ولكنها غير جديرة بالنشر إلا في صورة شذور لأنها لا تحافظ على إثارة اهتمام القارئ، وغير مكتوبة بالقدر الكافي من الذوق والروح النقدية[18]. وهكذا يصبح على المستشرق أن يقدم الشرق في شكل سلسلة من الشذور التي تمثله، وهي الشذور التي كانَ يعاد نشرها، وتقدم لها الشروح، والحواشي، وتحاط بالمزيد من الشذور أيضاً. وهكذا فإن هذا التقديم يستلزم نوعاً خاصاً، أي المنتخبات، وهو في حالة ساسى، ذَلكَ النوع الذي يتجلى فيه نفع الاستشراق وأهميته في أشد صورهما المباشرة والمفيدة و ضوحاً. وأشهر ما وضعه ساسي هو المنتخبات العربية، وهو كتاب في ثلاثة مجلدات، مختوم، إنّ صح التعبير، في مستهله بسطرين عربيين يزينهما السجع هما كتاب الأنيس المفيد، للطالب المستفيد، وجامع الشذور، من منظوم و منثور وظلت منتخبات ساسى تستخدم على نطاق بالغ الاتساع في أوروبا أجيالاً عديدة. ورغم الزعم بأن ما تحتويه كانَ يمثل الشرق خير تمثيل، فإنها تُكن وتخفي وتغطى الرقابة التي يمارسها المستشرق على الشرق. كما إنّ النظام الداخلى لمحتوياتها، وترتيب أجزائها، واختيار الشذور، لا يكشف مطلقاً عن سرها، ويشعر المرء بأنه لو لمّ تكن الشذور قد انتخبت بسبب أهميتها، أو بسبب تطورها الزمني، أو بسبب جمالها وهو ما لمّ تكنه منتخبات ساسى) فلابد أنها تجسد رغم ذَلكَ خاصية طبيعية شرقية

معينة، أو حتمية يتميز بها. ولكن ذَلكَ أيضاً لمّ يذكر قطّ، بل إنّ ساسي يزعم وحسب أنّه قد أجهد نفسه لصالح تلاميذه، أى حتّى يوفر عليهم ضرورة شراء مكتبة كبيرة إلى حد بشع من المادة الشرقية (أو قراءتها). وبمرور الوقت ينسى القارئ جهود المستشرق، ويعتبر أن الشرق الذي أعيد بناؤه من خلال المنتخبات هو الشرق وحسب. وهكذا فإن البناء الموضوعي (تسمية الشرق) والإعادة الذاتية للبناء (أي الصورة التي يجعلها المستشرق تمثّل الشرق) يُمكن أن يحلّ أحدهما محل الآخر. فالمستشرق يكسو الشرق بعقلانيته، ومبادئ الشرق تصبح هي نفسها مبادئ المستشرق. وبعد أن كانَ الشرق بعيد صار في متناول الأيدي، وبعد أن كانَ من المحال عليه الوقوف بذاته ، أصبح مفيدًا من الناحية التعليمية وبعد أن كانَ مفقوداً عثر عليه، حتّى وإن أسقطت منه بعض الأجزاء في غضون ذَلكَ العمل فضاعت، وهكذا فإن كتب المنتخبات التي أصدرها ساسي لا تعتبر استكمالا للشرق وحسب، بل إنها تقدمه للغرب باعتباره حضوراً شرقيا فيه[19]، كما إنّ عمل ساسى يهيئ مكانة معتمدة للشرق، ويأتي بشرعة الاعتماد في النصوص المقتطفة التي يتناقلها الطلاب جيلا بعد جيل.

ولقد كانت التركة الحية التي خلفها ساسي في تلاميذه تركة مذهلة حقاً، فكان كل متخصص في الثقافة العربية في أوروبا إبّان القرن التاسع عشر ينسب أصول حجيته الفكرية إلى ساسي، وكانت الجامعات والأكاديميات في فرنسا وإسبانيا والنرويج والسويد والدانمرك وخصوصا في ألمانيا حافلة بالتلاميذ الذين تشكلوا على هدى خطاه ومن خلال لوحات المنتخبات التي هيأها عمله[20] ، ومثلما يحدث لكل ميراث فكري، كانَ ازدياد إثراء هذه التركة وفرض القيود عليها يتزامنان عندَ الانتقال من جيل لجيل. وأما الجانب الذي يمثل أصالة نسب ساسي فكان يتمثل في معاملته للشرق باعتباره شيئاً لابد من استعادته واسترجاعه، على الرغم من تمرّد الشرق الحديث و مراوغته لا بسبب ذَلكَ فحسب، فلقد وضع ساسي العرب في الشرق، وهو الشرق الذي وضعه أيضاً في اللوحة العامة للعلوم الحديثة . ومن ثمّ فإن الاستشراق ينتمي إلى الدراسة العلمية الأوروبية لكنه كانَ على المستشرق أن يعيد خلق مادته قبل أن تستطيع الوصول إلى مصاف الثقافتين اليونانية واللاتينية. وكان كل مستشرق يعيد خلق الشرق الخاص به وفقاً للقواعد المعرفية الأساسية الخاصة بالفقدان والكسب، وهي التي كانَ ساسي أول من قدمها ووضعها، لكنه مثلما كانَ والدا للاستشراق، كانَ كذلك أول ضحية لهذا المبحث، إذ إنّ المستشرقين اللاحقين كانوا في ترجماتهم للجديد من النصوص والشذور والمقتطفات يزيحون تماماً عمل ساسى، بل كانَ كل منهم يقدم صورته الخاصة للشرق المسترجع. ومع ذَلكَ فقد قدر للعمل الذي بدأه ساسي أن يستمر، بعد اكتساب فقة اللغة بوجه خاص طاقات منهجية ومؤسسية لمّ يستغلها ساسي في يوم من الأيام. وكان ذَلكَ إنجاز رينان، أي ربطه ما بين الشرق وبين أحدث المباحث العلمية المقارنة، وكان فقة اللغة من أبرزها.

والفرق بين ساسي ورينان هو الفرق بين شق الطريق ومواصلة السير فيه، إذ كانَ ساسي هو المبتدع، أو الأصل، وكان عمله يمثل ظهور هذا المجال ومكانته باعتباره مبحثا من مباحث القرن التاسع عشر الذي تضرب جذوره في أعماق الرومانسية الثورية. وكان رينان ينحدر من الجيل الثاني للاستشراق، وكانت مهمته تدعيم الخطاب الاستشراقي الرسمي، وتنظيم الأفكار التي أتى بها، وإنشاء مؤسساته الفكرية والدنيوية. أمّا ساسي فكانت جهوده الشخصية من وراء انطلاق وحيوية هذا المجال وأبنيته، وأما رينان، فكان قيامه بتطويع الاستشراق حتّى يلائم فقه اللغة، وتطويعهما معاً حتّى يلائما الثقافة الفكرية لعصره، هو الذي مكن الأبنية الاستشراقية من الاستمرار فكريا وزاد من إبرازها للعيان.

وكان رينان شخصية مرموقة في ذاته ، دون أن يتمتع بالأصالة الكاملة أو بالاستناد المطلَق إلى من سبقه. وهكذا فباعتباره قوة ثقافية أو مستشرقاً مهما، لا نستطيع أن نختزله ببساطة فنقتصر على شخصيته

الخاصة أو على مجموعة من الأفكار المنهجية التي كانَ يؤمن بها. ولكن أفضل فهم لرينان هو أن نعتبره قوة دينامية، فلقد كانَ الرواد من أمثال ساسى قد أوجِدوا لهُ فرصة العمل، لكنه أشاع منجزاتهم في الثقافة باعتبارها عمله كانَ يتداولها ويعيد تداولها بقدرته (إذَّا توسعنا في الاستعارة قليلاً) على سكّ عملته الجديدة التي لا مراء في جديتها، ولابد لنا من تفهم شخصية رينان، باختصار، باعتبِاره يمثل نمطا من أنماط العمل الثقافي والفكري، أو أسلوبا لإصدار الأقوال الاستشراقية في إطار ما قد يُطلَق عليه ميشيل فوكوه، أرشيف عصره[21]، وليست العبرة بما كانَ يقوله رينان فحسب، بل أيضاً بالطريقة التي كانَ يقول بها ما يقوله، وبما اختاره، في ظلّ خلفيته وتعليمه ، مادة لموضوعه ، وبالأشياء التي كانَ يربط بينها وهلم جرّا. ومن ثمّ نستطيع أن نصف علاقات رينان بمادته الشرقية، وبعصره وجمهوره، وحتى بعمله الخاص، دون اللجوء إلى الصيغ التي تعتمد على افتراض الاستقرار الوجودي، وهو افتراض لمّ يمحصه أحد (مثل روح العصر أو تاريخ الأفكار، أو الحياة والزمان). لكننا نستطيع أن نقرأ رينان باعتباره كاتبا يفعل شيئاً يُمكن وصفه، في مكان محدد زمنيا و مكانياً وثقافيا (ومن ثمّ أرشيفيا) وموجها لجمهور معين، وكذلك، وهو ما لا يقل أهمية، من أجل دعم موقعه في مجال الاستشراق الخاص بعصره.

دخل رينان الاستشراق من باب فقة اللغة، وكان الثراء الفذ لذلك البحث العلمي وما يتمتع به من موقع ثقافي مرموق من وراء اكتساب الاستشراق أهم خصائصه التقنية. ولكن من يوحى لهُ اسم فقه اللغة بدراسة الألفاظ دراسة تثير الأرض ولا تسقي الحرث سوف يفاجأ بما أعلنه نيتشه بأنه من فقهاء اللغة ، مثل أعظم العقول في القرن التاسع عشر، إلا إذَّا تذكر قول بلزاك في لويس لامبرت:

> ما أروع الكتاب الذي قد يكتبه المرء إذَّا سرد قصة حياة كلمة واحدة ومغامراتها! لاشك أن الكلمة قد اكتسبت انطباعات مختلفة من الأحداث التي استعملت فيها؛ كما إنّ الكلمة قد أيقظت ألوانا شتى من الانطباعات في شتى الناس، وفقاً للأماكن التي استعملت فيها؛ ولكن أليس أعظم من ذَلكَ أن ننظر إلى الكلمة بجوانبها الثلاثة : الروح والجسم والحركة ؟[22]

وسوف يسأل نيتشه فيما بعد عن المرتبة أو الفئة التي تجمع بينه وبين فاجنر و شوبنهاور، وليوپاردى باعتبارهم جميعاً من فقهاء اللغة. يبدو أن المصطلح يجمع بين موهبة النفاذ الروحي الفذ في أعماق اللغة والقدرة على وضع عمل تتميز فصاحته بالقوة الجمالية والقوة التاريخية معاً. وعلى الرغم من أن مهنة علم اللغة قد وُلدت ذات يوم من أيام 1777 "حين اخترع ف. أ. فولف لنفسه لقب دارس فقه" اللغة فإن نيتشه مع ذَلكَ يجهد نفسه لإثبات أن الدارسين المحترفين للأعمال الكلاسيكية من يونانية ورومانية عاجزون في العادة عن فهم مبحثهم الخاص، إذ إنهم لا يصلون مطلقاً إلى جذور مسألة ما، وهم لا يقدمون فقه اللغة إطلاقا باعتباره مشكلة. لأننا إذَّا اعتبرناه ’’مجرد معرفة بالعالم القديم فلن يستطيع فقه اللغة البقاء إلى الأبد، فمادته قابلة للنفاد[23] وذلك ما لا يستطيع عامة فقهاء اللغة أن يفهموه. وأما ما تتميز به الأرواح الفذة القليلة التي يراها نيتشه جديرة بالثناء - وإن لمّ يخل ذَلكَ من اللبس والغموض، كما إنه لا يستخدم أسلوب العرض العابر الذي استخدمه هنا - فهو عمق علاقتها بالحداثة ، وهي العلاقة التي تكتسبها من العمل بفقه اللغة.

وفقه اللغة يطرح إشكاليات خاصة بذاته، وبمن يمارسه، وبالعصر الحاضر. فهو يجسد حالة خاصة من حالات الحداثة والانتماء الأوروبي، لأنه لا يُمكن أن يكون لأي من هاتين المقولتين معنى حقيقى إلا إذَّا ارتبطتا بثقافة أجنبية سابقة وفترة زمنية سابقة. كما يرى نيتشه أيضاً أن فقه اللغة شيء يولد، أو خلق بالمعنى الذي كانَ فيكو يقصده، باعتباره دليلاً على الجهد البشري، وهو يخلق باعتباره مرتبة من مراتب الاكتشاف الإنساني، واكتشاف الذات، والأصالة. فما فقه اللغة إلا أسلوب من أساليب التميز التاريخي

للذات عن العصر الذي يعيش المرء فيه، وعن الماضي القريب، مثلما يفعل كبار الفنانين، فكأنما يحدد المرء طابع حداثته في الواقع بهذا الأسلوب، على ما فيه من مفارقات وتضاد في المعانى.

وبين فريدريش أوجست ڤولف في عام 1777 وفريدريش نيتشه في عام 1875، نجد إرنست رينان، فقيه اللغات الشرقية، الذي كان يتَّسم بإدراكه الركب الطريف لشكل التداخل ما بين فقه اللغة والثقافة الحديثة. فلقد كتب في كتابه مستقبل العلم (الذي أكمله عام 1848 ولم ينشره حتّى 1890) يقول "إنّ مؤسسي العقل الحديث فقهاء لغة" ، وكان قد قال في العبارة التي سبقت هذه : وما العقل الحديث إنّ لمّ يكن العقلانية، والنقد، والتحرر الفكري وهي التي أسست جميعاً يوم تأسيس فقه اللغة نفسه؟ ويمضي قائلاً إنّ فقه اللغة مبحث مقارن لا يملكه إلا المحدثون، وهو كذلك رمز للتفوق (الأوروبي الحديث، وكل تقدم أحرزته الإنسانية منذ القرن الخامس عشر نستطيع نسبته إلى عقول علينا أن نصفها بالانتماء إلى فقه اللغة. فمهمة فقه اللغة في الثقافة الحديثة (وهي الثقافة التي يقول رينان إنها تنتسب إلى فقه اللغة) هي مواصلة وضوح رؤية الواقع والطبيعة، وبذلك نستطيع التخلص من مذهب الأسباب الخارقة، ومواصلة مواكبة مكتشفات العلوم الطبيعية، بل وأكثر من هذا، ففقه اللغة يُمكن المرء من الرؤية الشاملة لحياة الإنسان ونظام الأشياء : ’’ها أنذا في المركز، أنشق عبير كل شيء فأحكم وأوازن وأجمع وأستنبط - وبهذا الأسلوب أصل إلى جوهر نظام الأشياء. وفقيه اللغة تحيط به هالة من السلطة لامراء فيها، ورينان يوضح مقصده فيما يتعلق بفقه اللغة والعلوم الطبيعية:

دراسة الفلسفة تعني معرفة الأشياء، بناء على عبارة كوئيبه الدقيقة : الفلسفة تتولى تعليم العالم نظريا، وأنا أعتقد مع كانط أن كل إثبات يقوم على التأمل المحض لا تزيد صحته عن صحة الإثبات الرياضي، ولا يستطيع أن يعلمنا أي شيء عن الواقع القائم. وفقه اللغة هو العلم الدقيق الخاص بالأمور الذهنية. وهو يمثل للعلوم الإنسانية ما تمثله الفيزياء والكيمياء

للعلوم الفلسفية الخاصة بالأجساد[24].

وسوف أعود إلى العبارة التي يستشهد بها رينان من كوفييه وكذلك إلى الاشارات الدائمة إلى العلوم الطبيعية بعد قليل، ولكن علينا الآن أن نذكر أن القسم الأوسط كلّه من كتاب مستقبل العلم يشغله وصف رينان لفقه اللغة والتعبير عن إعجابه به، فهو يقول إنه أصعب ما يمكننا تحديد طابعه من الجهود الإنسانية، وهو كذلك أدق المباحث العلمية طُرًّا. وفي مجال الإشارة إلى طموحات فقه اللغة بأن يصبح علم الإنسانية الحق، يربط رينان صراحة بين مذهبه وبين مذاهب شيكو، وهيردر ، وفولف، ومونتسكيو، وكذلك بعض فقهاء اللغة شبه المعاصرين مثل فلهلم فون همبولت، وبوپ ، والمستشرق الكبير يوجين بيرنوف (وهو الذي يهدي إليه كتابه). ويرى رينان أن فقه اللغة يشغل موقعا أساسياً فيما يشير إليه في كل مكان بتعبير مسيرة المعرفة، والحق أن الكتاب نفسه يعتبر بيانا رسميا لمذهب الإيمان بمسيرة الإنسان إلى الصلاح، وهذه مفارقة لا يستهان بها إذَّا أخذنا في اعتبارنا العنوان الفرعي للكتاب (أفكار عن عام 1848) والكتب الأخرى الصادرة عام 1848 مثل رواية بوفار وبيكوشيه، وكتاب شهر بروميير الثامن عشر ولويس بونابرت. وهكذا فإن البيان المذكور، بصفة عامة، وما يقوله رينان عن فقه اللغة بصفة خاصة - وكان قد أكمل عندها كتابة الدراسة المستفيضة عن اللغات السامية التي فازت بجائزة ڤولنى - كانا يرميان إلى تحديد مكانة رينان باعتباره مفكراً يرتبط ارتباطا واضحاً بالقضايا الاجتماعية الكبرى المطروحة عام 1848، ولقد اختار أن يقيم هذا الارتباط على أساس أبعد

المباحث الفكرية عن متناول الأيدي (فقه اللغة)، وأقلها صلة بحياة الناس في الظاهر، وأشدها اتصافاً

بالطابع المحافظ والتقليدي، الأمر الذي يدل على تعمده اتخاذ هذا الموقف إلى أقصى الحدود. إذ إنه لم يكن يتكلم كما يتحدث ابن البشر إلى سائر البشر، بل باعتباره صوتاً متأملاً ومتخصصاً يسلم - على نحو ما جاء في تقديره للكتاب عام 1890 - بتفاوت الأجناس البشرية وبحتمية سيطرة القلة على الكثرة، باعتبار ذلك قانوناً من القوانين المناهضة من بين قوانين الطبيعة والمجتمع)[25].

ولكن كيف تسنى لرينان أن يضع نفسه وما يقوله في هذا الموقف المتناقض؟ فمن ناحية، ماذا يمكن أن يكون فقه اللغة إن لم يكن علماً لجميع البشر، علماً يقوم على وحدة الأجناس البشرية، وعلى قيمة كل التفاصيل الإنسانية، ومع ذلك فماذا يمكن أن يكونه فقيه اللغة، من ناحية أخرى، إذا لم يكن - على نحو ما أثبت رينان نفسه بتعصبه العنصري الذائع البغيض ضد الساميين الشرقيين الذين كانت دراسته لهم من وراء مكانته العلمية[26]. رجلاً يقسم البشر إلى أجناس اسمى وأجناس أدني، وناقدا متحررا ينطوي عمله على الأفكار المقصورة على الخاصة، عن الطابع الزمني، والأصول ، والتطور، والجدارة الإنسانية؟ ويتمثل جانب من الإجابة على السؤال في أن رينان - كما تفصح عن ذلك خطاباته الأولى إلى نكتور كوزان، وميشيليه ، وألكسندر فون همبولت عن مقاصد فقه اللغة[27] - كان لديه إحساس قوى بالانتماء النقابي باعتباره باحثاً محترفاً، ومستشرقاً محترفاً، في واقع الأمر، وهو الإحساس الذي أنشأ مسافة بينه وبين الجماهير . ولكن الأهم من ذلك في اعتقادي هو تصور رينان الخاص لدوره باعتباره فقيه لغات شرقية يعمل في الإطار الأوسع لفقه اللغة وهو الذي يضم تاريخه وتطوره وأهدافه حسبما كان يراها، وبعبارة أخرى، فإن ما قد يبدو لنا في صورة مفارقة كان النتيجة المتوقعة لتصور رينان لموقعه في الأسرة الحاكمة لفقة اللغة، بتاريخه ومكتشفاته الأولى وما فعله رينان نفسه في هذا الموقع. ومن ثم فعلينا أن نحدد الطابع الذي تميز به رينان باعتبار أنه لم يكن يتكلم عن فقه اللغة، بل يتكلم من زاوية فقه اللغة بكل قوة الطلع على أسرار علم جديد ذي مكانة رفيعة، ومن يستخدم الشفرات اللغوية الخاصة بهذا العلم، والذي يتميز باستحالة تقديم تفسير فوري أو ساذج لأي من تصريحاته.

وكان مبحث فقه اللغة، على نحو ما فهمه رينان، وعلى نحو ما تقبله وتلقى تعليمه فيه، يفرض عليه مجموعة من قواعد الانتماء الديني. فكان البحث في فقه اللغة يعني أن يخضع الفرد في كل ما يفعله، أولا وقبل كل شيء، لمجموعة من المكتشفات الحديثة التي تتسم بإعادة تقييمها لأشياء كثيرة، وهي التي بدأت فعلياً علم فقه اللغة ومنحته نظرية معرفة مميزة له وخاصة به، وأنا أتحدث هنا عن الفترة التي تمتد تقريباً من ثمانينيات القرن الثامن عشر حتى منتصف ثلاثينيات القرن التاسع عشر، وكان الشطر الأخير منها هو الفترة التي بدا فيها رينان تعليمه. وهو يسجل في مذكراته كيف أن أزمة الإيمان الديني، والتي أدت في النهاية إلى فقدان ذلك الإيمان، دفعت به في عام 1845 إلى حياة الدرس والبحث، وكان ذلك يمثل بداية انضمامه إلى دائرة فقه اللغة، ونظرة فقه اللغة للعالم، والأزمات التي يتعرض لها والأسلوب الذي يختص به، وكان يعتقد أن حياته، على المستوى الشخصي، تتجلى فيها الحياة المؤسسية لفقه اللغة، وإن كان قد صمم أن يستعيد في حياته إيمانه بالمسيحية الذي عرفه يوما ما، على الرغم مما آل إليه من فقدان الإيمان بالمسيحية، ولم يعد لديه سوى ما يشير إليه باسم العلم العلمانى[28] .

وقد قدم لنا رينان خير نموذج لما يستطيعه العلم العلماني وما يعجز عنه بعد عدة سنوات، في محاضرة ألقاها في جامعة السوربون عام ١٨٧٨، بعنوان "الخدمات التي يقدمها فقه اللغة للعلوم التاريخية. وأهم العناصر التي تميط اللثام عن موقف رينان في هذا النص هو كيف كان الدين يشغل باله بوضوح وهو يتحدث عن فقه اللغة - وعلى سبيل المثال، ما يعلمنا إياه فقه اللغة، مثل الدين، عن أصول الإنسانية والحضارة واللغة - وإن لم يكن ينتهى من ذلك إلا إلى أن يوضح لسامعيه أن فقه اللغة يقدم رسالة تقل عن

الدين كثيراً في تماسكها وترابط أجزائها وإيجابيتها(29). ولما كانت نظرة رينان تاريخية لا يرجى منها برء، بل كانت على نحو ما وصفها رينان ذات يوم، نظرة مورفولوجية، أي تركز على التغير في الشكل، كان من المنطقي أن تقتصر السبل التي يستطيع أن يسلكها في التحول عن الدين إلى دراسة فقة اللغة في صدر شبابه على سبيل واحد، وهو الاحتفاظ في العلم العلمانى الجديد بالنظرة التاريخية للعالم التي كان قد اكتسبها من الدين. ومن ثم فهو يقول: "لم أكن أرى إلا عملا واحدا جديرا بأن يملأ حياتي، ألا وهو القيام ببحوث النقدية في المسيحية {إشارة إلى المشروع البحثي الكبير الذي قام به رينان في تاريخ المسيحية وأصولها مستخدما تلك الوسائل الأرحب نطايا والتي قدمها لى العلم العلمانى(30) أي إن رينان جعل نفسه نظيرا لفقه اللغة بأسلوبه الخاص في المرحلة التالية لإيمانه بالمسيحية.

كان الفرق بين التاريخ الذي تقدمه المسيحية، داخلياً، وبين التاريخ الذي يقدمه فقه اللغة، الذي كان مبحثاً جديداً نسبياً، هو على وجه التحديد ما أتاح قيام فقه اللغة الحديث، وهو ما كان رينان يعرفه خير المعرفة. فكلما كان الحديث يدور عن فقه اللغة في أواخر القرن الثامن عشر وأوائل التاسع عشر، كان لنا أن ندرك أن المقصود هو فقة اللغة الجديد، الذي كانت نجاحاته الكبرى تتمثل في النحو المقارن، وإعادة تصنيف اللغات في أسر منفصلة، والرفض النهائي للقول بأن اللغة لها أصول إلهية. وليس من قبيل المبالغة أن نقول إن هذه المنجزات كانت ثمارا مباشرة تقريبا للرأي القائل بأن اللغة ظاهرة بشرية محضة. وكانت هذه النظرة قد شاعت بعد أن اكتشف العلماء بالمناهج التجريبية أن اللغات المقدسة المزعومة (والعبرية بصفة أساسية لم تكن ذات عراقة أزلية ولا أصول ربانية ، وهكذا فإن ما يسميه فوكوه اكتشاف اللغة كان حدثا علمانيا أزاح التصور الديني عن قيام الرب بتسليم اللغة الإنسان في جنة عدن، وحل محله(31). والواقع أن هذا التغيير كان يعني التنحي عن فكرة انتساب اللغة إلى أصول معينة أنجبت سلالات متابعة والاستعاضة عنها بالرأي الذي يقول إن اللغة مجال خاص مستقل تربط ما بين أجزائه أبنية داخلية غير منتظمة وعوامل تماسك متفاوتة، وكان من عواقب هذا التغيير الانخفاض البالغ في مستوى الاهتمام بمشكلة أصول اللغة، وإذا كانت مناقشة هذه المشكلة في السبعينيات من القرن الثامن عشر تلقى الحماس والقبول من الجميع - وهي الفترة التي فاز فيها مقال هيردر عن أصول اللغة بميدالية اكاديمية برلين لعام ١٧٧٢ - فما إن حل العقد الأول من القرن الجديد حتى كادت مناقشة هذا الموضوع أن تكون محظورة في الأوساط العلمية في أوروبا.

كان ما ذكره وليم جونز في كتابه أحاديث الذكرى السنوية (1785 - 1792) أو ما عرضه فرانتس بوب في كتاب النحو المقارن (1832) ينحصر من جميع الجوانب وبمختلف الصور في أن القول بأصول إلهية للغة قد تصدع قطعا وأن هذه الفكرة أصبحت مشكوكا فيها. أي إن الحاجة قد نشأت، باختصار، لوضع تصور تاريخي جديد، ما دامت المسيحية قد عجزت، فيما يبدو عن أن تحيا وتستمر على الرغم من الأدلة الإمبيريقية التي اختزلت المنزلة الإلهية لنصوصها المقدسة. وقد ظل إيمان البعض ثابتاً لا يتزعزع على الرغم من معرفة الأسبقية الزمنية اللغة السنسكريتية على اللغة العبرية ، أو كما قال شاتوبريان: "وا أسفا! حدث أن معرفة أعمق بلغة الهند العلمية قد أرغمت قرونا لا تعد ولا تحصى على دخول دائرة الكتاب المقدس الضيقة، ما أسعد حظى إذن أنني عدت إلى الإيمان دون أن أضطر إلى مكابدة هذا الإحساس بالخزى"(32). ولكن البعض الآخر، مثل بوپ نفسه، كان يرى أن دراسة اللغة تقتضي أن يكون لها تاريخها الخاص، وفلسفتها الخاصة، ومجالها العلمي الخاص، وهذه جميعا تنفي أي فكرة عن وجود لغة أولى أعطاها الرب إلى الإنسان في جنة عدن. ومثلما كان من نتائج دراسة اللغة السنسكريتية، وميل العقود الأخيرة من القرن التاسع عشر إلى توسيع النطاق المعرفي، انتقال موقع أولى بدايات الحضارة فيما يبدو

إلى مناطق شاسعة البعد شرقي الأراضي المذكورة في الكتاب المقدس، كان من نتائج هذه الدراسة أن تغلبت النظرة إلى اللغة باعتبارها مجالا بشريا داخليا أنشأه وأحكم صنعته مستعملو اللغة، على النظر إليها باعتبارها صلة استمرار بين قوة خارجية وبين الناطقين بها من البشر. أي إن فكرة وجود لغة أولى قد انتفت، وكذلك انتفت صورة وجود لغة بسيطة، إلا باللجوء إلى منهج سوف أناقشه بعد قليل.

وكان رينان يرى أن تركة هذا الجيل الأول من فقهاء اللغة بالغة الأهمية، بل كانت تفوق في أهميتها العمل الذي أنجزه ساسى. وحيثما ناقش رينان موضوع اللغة وفقه اللغة سواء في بداية حياته العملية أو منتصفها أو نهايتها، كان يكرر الدروس التي أتى بها فقه اللغة الجديد، والتي كان عمادها الأكبر تلك المبادئ النافية لانحدار اللغات من سلالة واحدة، والمناهضة الصلة الاستمرار المشار إليها، والتي تقول بأن استعمال اللغة ظاهرة تقنية (لاربانية). أي إن اللغوي لا يستطيع تصوير اللغة باعتبارها قوة منبثقة من طرف واحد هو الرب، فكما يقول كولريدج اللغة مستودع أسلحة العقل البشري، الذي يتضمن دلائل انتصاراته في الماضي وأسلحة فتوحاته في المستقبل[33]. لقد أخلت فكرة اللغة الأولى في جنة عدن مكانها للفكرة الاستكشافية القائلة بوجود لغة أم (كالهندية الأوروبية أو السامية) وهو وجود لا يناقش إطلاقاً ما دام من المسلم به أن تلك اللغة تستحيل استعادتها، وإن كان من الممكن إعادة تركيبها من خلال فقه اللغة. أما إذا كان من الممكن استخدام إحدى اللغات محكّا أو معيارا، أيضا على أساس الاستكشاف، للغات الأخرى جميعا، فهي اللغة السنسكيرتية في أقدم صورة هندية أوروبية لها. ولقد تغيرت المصطلحات المستخدمة أيضا، فاصبح الحديث يدور عن أسر اللغات (ويبرز هنا القياس على أنواع الأحياء والتصنيفات التشريحية) وعن شكل أو صورة كاملة (مطلقة) اللغة، دون أن يقتضي ذلك انطباق هذه الصورة على أي لغة حقيقية، واللغات الأصلية لا توجد إلا باعتبارها من الدوال الخاصة بمبحث فقه اللغة، لا بسبب وجودها في الطبيعةولكن بعض الكتاب أبدوا ملاحظات فطنة على الأسلوب الذي حلت به اللغة السنسكريتية، وكل ما هو هند، محل اللغة العبرية وخرافة لغة جنة عدن. ففي وقت مبكر، أي في عام 1804، ذكر بنچامان كونستان في يومياته الحميمة أنه لن يناقش في كتابه عن الدين قضية الهند، لأن الإنجليز الذين كانوا يملكون ذلك المكان والألمان الذين أجروا دراسات لا تكاد تنفد عنه قد جعلوا الهند مصدرا وأصلا لكل شيء، ثم جاء الفرنسيون الذين قرروا، بعد نابليون و شامپوليون، أن كل شيء نشا في مصر وفي الشرق الجديد[37] ، وكان مما دعم أوجه الحماس المذكورة القائمة على الغائية، بعد عام 1808، كتاب فريدريش شلبجيل الشهير عن لغة الهند وحكمتها، وهو الذي كان ، فيما يبدو، يؤكد ما أعلنه عام 1800 من أن الشرق يمثل أصفى شكل من أشكال الرومانسية.

وأما ما احتفظ به جيل رينان - الذي تلقى تعليمه من منتصف الثلاثينيات إلى أواخر الأربعينيات من القرن التاسع عشر - من كل هذا الحماس للشرق، فكان يكمن في الضرورة الفكرية التي يمثلها الشرق للباحث الغربي في اللغات والثقافات والأديان. ومن ثم فقد كان النص الأساسي في هذا الصدد الكتاب الذي كتبه إدجار كينيه بعنوان عبقرية الأديان (1832) والذي يعلن فيه نهضة الشرق، ويقيم علاقة وظيفية بين الشرق والغرب. ولقد سبق لي أن أشرت إلى النطاق الشاسع لمعنى هذه العلاقة، على نحو ما حللها ريمون شواب تحليلا شاملا في كتابه النهضة الشرقية، ولا يهمني هنا إلا أن أشير إلى جوانب محددة منها تتصل بعمل رينان باعتباره من فقهاء اللغة ومن المستشرقين، فلقد كان ارتباط كينيه وميشيليه، واهتمامهما، على الترتيب، بهيردر وفيكو، من وراء اعتقادهما بأن على المؤرخ الباحث أن يواجه ما هو مختلف وغريب وبعيد، تقريبا مثلما يشاهد المتفرج حدا دراميا أثناء وقوعه، أو مثلما يشهد المؤمن تنزية سماويا. وكانت الصورة التي صاغ كينيه ذلك بها هي أن الشرق يقول ويفكر، والغرب ينصرف ويدبر، فلدى آسيا أنبياء،

ولدي أوروبا أطباء وعلماء (متخصصون، ومتبحرون في العلوم الطبيعية) ومن هذا التلاقي بينهما ينشأ مذهب جديد أو رب جديد، ولكن مرمي كينيه هو أن الشرق والغرب، كلاهما، ينهضان بما خلقا له ويؤكدان هويتهما في ذلك اللقاء، وقد ظل رينان يستمسك بموقفه هذا في البحث العلمي، أي بصورته باعتباره عالما غربيا ينظر من علٍ، من موقع هيمنة مناسب إلى أبعد حد، فيستعرض الشرق السلبي، الأصيل، المؤنث، بل الصامت البليد، ثم يفصح عن الشرق، ويجعله يفضي بأسراره في ظل السلطة العلمية التي يتمتع بها فقيه اللغة الذي يستمد قوته من القدرة على فتح أبواب اللغات السرية ذات الدلالات الخفية. وأما ما تخلى عنه رينان في أربعينيات القرن التاسع عشر، أثناء تلقيه تدريبه في فقه اللغة، فكان الموقف الدرامي، وهو الذي حل محله الموقف العلمي.

كان التاريخ يعتبر مسرحية في عيون كينيه و ميشيليه، فكان كينيه يصف العالم بألفاظ موحية قائلا إنه معبد وإن التاريخ الإنساني ضرب من الطقوس الدينية، وكان ميشيليه وكينه ، كلاهما، يريان العالم الذي يناقشانه راى العين، وكان أصل التاريخ الإنساني أمرا يستطيعان وصفه بنفس التعابير المشبوبة الرائعة والدرامية التي كان ييكو وروسو يستخدمانها في تصوير الحياة على الأرض في العصور البدائية، ولم يكن يخالج ميشيليه وكينيه شك في أنهما ينتميان إلى الجهد الرومانسي الأوروبي المشترك، سواء كان ذلك في ملحمة أو في جنس ادبى رئيسى آخر - في الدراما، أو في القصة البطولية المنشورة، أو في الأنشودة العظمى الحافلة بالرؤى - وذلك حتى يستطيعا إعادة صياغة النسق المسيحي لسقوط الإنسان وفوزه بالغفران وظهور أرصدة جديدة تمثل فردوسا مستعادا، بالأساليب الملائمة للظروف التاريخية والفكرية للعصر الذي عاشا فيه[35] وأعتقد أن كينيه كان يرى أن فكرة مولد رب جديد كانت بمثابة ملء المكان الذي أخلاه الرب القديم. وأما رينان فإن العمل بفقه اللغة كان يعني قطع جميع الروابط مهما تكن بالرب المسيحي القديم، وذلك حتى يتسنى لمذهب جديد - ربما يكون العلم - أن يتمتع بالحرية وأن يشغل موقعا جديدا، إن صح هذا التعبير. وقد كرس رينان حياته العملية كلها ليكسر هذا الجهد لحما ودما.

وقد أعرب رينان عن ذلك بوضوح شديد في نهاية مقاله المبهم عن أصول اللغة قائلا إن الإنسان لم يعد قادرا على اختراع شيء جديد وإن عصر الإبداع قد انتهى قطعاً [36] . ويقول إن الإنسان قد أتى عليه حين من الدهر لا نستطيع إلا أن نحدس طبيعته، وهو الذي تحول فيه، بالمعنى الحرفي للعبارة، من الصمت إلى الكلام. وبعدها جاءت اللغة، ومهمة العالم الحقيقي أن يفحص حالة اللغة الآن لا كيف نشأت. لكنه إذا كان رينان يستبعد الانخراط المشبوب في خلق العصور البدائية (وهو الذي كان مثيرا في نظر هيردر وفيكو وروسو، بل وكينيه وميشيليه) فهو ينخرط في نمط جديد متعمد من الخلق المصطنع، وهو العمل الذي لا يكون إلا ثمرة للتحليل العلمي. وقد أعلن رينان في محاضرته الافتتاحية في كوليچ دى فرانس (٢١ فبراير ١٨٩٢) أنه يسمح لأفراد الجمهور بحضور محاضراته حتى يطلعوا بأنفسهم على المختبر نفسه لعلم فقه الل وكان بوسع أي قارئ لرينان أن يفهم أن ذلك الكلام كان يتضمن مفارقة من مفارقاته الخاصة، وإن كانت مفارقة عرجاء، إذ كان المقصود بها إحداث صدمة لا الإتيان بسرور سلبي، وكان رينان عندها قد بدأ يشغل كرسي أستاذ اللغة العبرية خلفا للأستاذ القديم، وكانت محاضرته تتناول مساهمة الشعوب السامية في تاريخ الحضارة. هل كانت ثم إهانة للتاريخ " المقدس" - على ما فيها من دهاء - اكبر من استبدال 'مختبر فقه اللغة المشار إليه بالتدخل الإلهي في التاريخ؟ وهل كان ثم أسلوب أشد دلالة من إعلان اقتصار أهمية الشرق في الوقت الحاضر على اعتباره مادة لبحوث الأوروبيين؟[38] وهكذا كانت شذور ساسى، الخامدة نسبيا، والمرتبة في لوحات متتابعة يحل محلها الآن شيء جديد.

كانت للكلمات المثيرة والمنمقة التي اختتم بها رينان محاضرته وظيفة أخرى تتجاوز مجرد ربط فقه اللغات السامية الشرقية بالمستقبل وبالعلم. كان إتيين كتر مير الذي سبق رينان مباشرة في كرسي اللغة العبرية، فيما يبدو ، باحثا يجسد الصورة الكاريكاتورية الشائعة لما يكون عليه الباحث الأكاديمي ، إذ قال رينان عنه في كلمة تذكارية موجزة، تنم عن برودة إحساس نسبية،نشرها في مجلة جورنال دى ديباه في أكتوبر 1857 ، إنه كان يتميز بقدر مذهل من الجد والنشاط والتحذلق، فكان يقوم بعمله قيام العامل المجتهد الذي لا يستطيع - حتى وهو يؤدى خدمات جليلة - أن يرى الصورة الكاملة للبناء الذي يجري تشييده. أما ذلك البناء فلم يكن أقل من التاريخ العلمي الروح الإنسان والذي كان يبنى الآن حجرا حجر [39] . وإذا كان كتر مير لا ينتمي لهذا العصر، فإن رينان كان يصر في عمله على الانتماء إليه، كما إنه إذا كان الشرق قد اقتصر حتى تلك اللحظة على الهند والصين، وحدهما ودون تمييز، فإن طموح رينان كان أن ينشىء لنفسه إقليما شرقيا جديدا ، وكان في هذه الحالة الشرق السامي. وكان ولاشك قد لاحظ الخلط العابر ، والشائع قطعا، بين اللغتين العربية والسنسكريتية (على نحو ما نرى في رواية بلزاك غشاوة الأحزان حيث يصف الكلمات العربية المكتوبة في الطلسم المهلك بانها سنسكريتية) ومن ثم فقد آلى على نفسه أن يؤدي اللغات السامية ما أداه بوب من أجل اللغات الهندية الأوروبية: أو هذا ما ذكره في تصديره عام 1855 لدراسته في اللغات السامية[40]. وهكذا كان رينان يعتزم إبراز اللغات السامية بصورة دقيقة وجذابة باسلوب بوب، وأن يقوم بالإضافة إلى ذلك برفع مكانة دراسة هذه اللغات الأدنى والمتجاهلة إلى مستوى العلم الجديد الخاص بعقل الإنسان وروحه وهو الذي يتطلب الحماس له باسلوب لويس لامبرت.

ولقد أكد رينان صراحة في أكثر من مناسبة أن الساميين وصفة السامية من خلق الدراسة الاستشراقية لفقه اللغة[41]. ولما كان رينان هو الذي قام بهذه الدراسة، فإن قوله ذلك كان يقصد بوضوح أن يشير إلى الدور الرئيسي الذي اضطلع به هو نفسه في ذلك الخلق الجديد المصطنع. ولكن ترى ماذا كان رينان يعنى بكلمة الخلق في هذه الحالات؟ وما علاقة هذا الخلق بالخلق الطبيعي أو بالخلق الذي ينسبه رينان وغيره إلى المختبر وإلى العلوم التصنيفية والطبيعية، وأهم من ذلك كله إلى ما كان يسمى التشريح الفلسفي؟ لا مفر لنا من اللجوء إلى الحدس قليلا هنا: كان رينان بنخيل على امتداد حياته العملية، فيما يبدو، أن دور العلم في حياة البشر هو "إخباره بصورة قاطعة (أو القول أو الإفصاح له) بكلمة أو منطق الأشياء[42] . (وأنا أستشهد بهذه العبارة المنقولة عن الفرنسية بأقصى ما استطعت من الترجمةالحرفية). فالعلم يجعل الأشياء تتكلم، والعلم يفعل ما هو افضل، إذ إنه يخرج الكلام الكامن داخل الأشياء ويتيح الإفصاح عنه. ولا ترجع القيمة الخاصة لعلم اللغة (وهو الاسم الذي كان كثيرا ما يطلق على فقه اللغة الجديد) إلى أن العلم الطبيعي يشبهه، بل إلى أنه يعالج الكلمات باعتبارها كائنات طبيعية، ويجعلها تكشف عن أسرارها، ولولاه لظلت صامتة. ولنتذكر أن الانطلاق الرئيسي في دراسة النقوش والكتابة الهيروغليفية كان اكتشاف شامبوليون أن الرموز في حجر رشيد كانت تتكون من عنصر صوتى إلى جانب العنصر الدلالى[43]. وإنطاق الأشياء يماثل إنطاق الكلمات ومنحها قيمة مستمدة من الظروف، ومكانا محددا بدقة في نسق منتظم تحكمه قواعد خاصة. والمعنى الأول لكلمة الخلق، كما استخدمها رينان، يدل على الإفصاح الذي يتيح لنا أن نرى شيئا، مثل صفة السامية، باعتبارها مخلوقا من نوع ما. والمعنى الثاني للخلق هو دلالته على الإطار المحيط بالكلمة - وكان ذلك بالنسبة لصفة السامية يعني التاريخ والثقافة والجنس والعقلية الشرقية - بعد أن يلقى العالم الضوء عليها ويخرجها من تحفظها. وأخيرا كان الخلق يعنى وضع نظام للتصنيف يتيح مشاهدة شيء ما بالمقارنة مع أشباهه، وكان رينان يقصد بكلمة المقارنة شبكة معقدة من علاقات الإحلال، أي إحلال صيغة صرافية أو معرفية محل أخرى، بين اللغات السامية والهندية الأوروبية.

وإذا كنت قد ألححت كثيرا فيما قلته إلى الآن على دراسة رينان لغات السامية، وهي التي تعاني من النسيان النسبي، فذلك لعدة أسباب مهمة، إذ كانت دراسة اللغات السامية هي الدراسة العلمية التي لجأ إليها رينان فور فقدانه إيمانه المسيحي، وقد سبق لي أن شرحت كيف أصبح يرى أن دراسة اللغات السامية قد حلت محل إيمانه ومكنته من إقامة علاقة نقدية معه في المستقبل. كما كانت دراسة اللغات السامية أول دراسة استشراقية وعلمية يجريها رينان (إذ أكملها في عام 1847 ونشرها أول مرة عام 1855) وكانت تمثل جانبا من مشروعه الرئيسي فيما بعد عن أصول المسيحية وتاريخ اليهود، مثلما كانت تحضيرا علميا للمجالين. ومن الغريب أن تندر بيننا المؤلفات المعتمدة أو المعاصرة في تاريخ اللغة أو تاريخ الاستشراق التي لا تستشهد بأعمال رينان إلا بصورة عارضة[44]، فالواقع أن كتابه الرئيسي عن اللغات السامية كان المقصود به، مهما تكن درجة الوفاء بالقصد، أن يمثل فتحا جديدا في فقه اللغة، وقد أصبح يلجا إليه في الأعوام التالية لإيراد الحجج على صحة مواقفه السيئة دائما تقريبا) إزاء الدين والجنس البشري والقومية [45]. وكان رينان عندما يريد أن يقول شيئا عن اليهود أو المسلمين، مثلا، دائما ما يقوله في إطار انتقاداته القاسية إلى أبعد حد للجنس السامي كما يراه (والتي لا تقوم على أساس، إلا وفقا للعلم الذي يمارسه). كما إن دراسة رينان اللغات السامية كان المقصود بها المساهمة في تطور علم اللغة الخاص باللغات الهندية الأوروبية وفي التفريق بين ضروب الاستشراق. كان يرى أن اللغات السامية تمثل شكلا منحطا بالقياس إلى تطور اللغات الهندية الأوروبية، وكان يقصد الانحطاط الأخلاقي والبيولوچي، وأما بالنسبة لضروب الاستشراق فكانت اللغات السامية تمثل له شكلا ثابتا - إن لم يكن الشكل الثابت الوحيد - للانحلال الثقافي، وأخيرا فإن دراسة رينان المذكورة كانت أول ما خلقه رينان، أو الوهم الذي اخترعه في مختبر فقة اللغة لإرضاء إحساسه بالمكانة الاجتماعية والرسالة التي يؤديها في الحياة العامة، ولا ينبغي أن يغيب عنا إدراك أن هذه الدراسة كانت ترضي غرور رينان باعتبارها ترمز للسيادة الأورورببية(ومن ثم سيادته) على الشرق وعلى زمانه.

ومن ثم فقد كانت اللغات السامية، باعتبارها فرعا من فروع الشرق، لا تصل إلى مرتبة الكائن الطبيعي - كنوع من أنواع القرود مثلا - ولا تعتبر كائنا غير طبيعي أو كائنا إلهيا، مثلما كانت تعتبر يوما ما. بل إن اللغات السامية كانت تشغل موقعا وسطا، وكانت مظاهر شذوذها (وهو الذي يحدده انتظام قواعد اللغات الهندية الأوروبية تكتسب شرعيتها من علاقتها العكسية باللغات السوية، كما تعتبر ظاهرة شاذة شبه شوهاء لعدة أسباب منها أن المكتبات والمختبرات والمتاحف تستخدم في عرضها وتحليلها، ويتخذ رينان في هذه الدراسية نبرات صوت ومنهج عرض مستمدين إلى أقصى حد من دراسة الكتب ومن الملاحظة الطبيعية، على نحو ما فعل رجال مثل كرنبيه و چيفروا سانت هيلير وابنه الذي يحمل اسمه. كانت دراسة رينان إنجازا أسلوبيا مهما، لأنها أتاحت له أن يستفيد باستمرار من المكتبة، لا من القول بالبدائية أو بما قضى به الرب، في إقامة الإطار النظري اللازم لفهم اللغة، إلى جانب المتحف، وهو المكان الذي تنتهي إليه نتائج ملاحظات المختبر، لعرضها ودراستها وتعليمها[46] . ويعالج رينان الحقائق الإنسانية العادية - كاللغة، والتاريخ، والثقافة، والعقل، والخيال - في كل ما يكتب، بعد أن يحولها إلى أشياء أخرى، أشياء منحرفة بصورة غريبة، وذلك لأنها سامية وشرقية، ولأن الأمر ينتهي بها إلى التحليل في المختبر. وهكذا يرى أن الساميين موحدون بالله ومتعصبون لذلك، لم يأتوا بأساطير أو بفنون او تجارة أو حضارة، ويتسم وعيهم بالضيق والجمود، وخلاصة القول أنهم يمثلون تركيبة متدنية من الطبيعة البشرية[47]. ويريد منا رينان في الوقت نفسه أن نفهم أنه يتحدث عن نموذج اصلى لا عن نمط سامى حقيقى له وجوده الفعلي (على الرغم من مخالفته لذلك أيضا بمناقشته للمعاصرين من يهود و مسلمين بنبرات لا تتسم أيضا بالحياد

العلمي في مواقع كثيرة من كتاباته[48]. وهكذا نجد أن منهجه يتسم من ناحية بتحويل الإنسان إلى عينة، ويتسم من ناحية أخرى بإصدار أحكام مقارنة تظل العينة فيها عينة و موضوعا للدراسة العلمية في فقه اللغة.

وتنتشر في جنبات التاريخ العام والمذهب المقارن للغات السامية تأملات حول الروابط ما بين علم اللغة والتشريح، إلى جانب ملاحظات - لا تقل أهمية عند رينان - عن استخدام هذه الروابط في دراسة تاريخ العلوم (العلوم التاريخية ، كما يسميها). ولكن علينا أن نبدأ بالنظر في الروابط الضمنية ، أو الموحى بها ضمنا. ولا أظنه من الخطأ أو المبالغة أن نقول إن أي صفحة من الصفحات المعتادة في كتاب رينان الاستشراقي التاريخ العام، قد كتبها المؤلف على غرار البناء المكاني والهيكلي للصفحة المعتادة في كتب التشريح الفلسفي المقارن، وبأسلوب كوثييه أو چيفروا سانت هيلير . فعلماء اللغة وعلماء التشريح يتصدون للحديث عن أمور لا نجدها جاهزة في الطبيعة ولا تأتي بها الملاحظة المباشرة للطبيعة. فصورة الهيكل العظمي المرسومة، أو الرسم التفصيلي بالقلم الرصاص لإحدى العضلات، شأنهما شأن الصور الصرفية للكلمات التي ينشئها علماء اللغة استنادا إلى افتراض وجود لغة سامية أم أو لغة هندية أوروبية أم، من ثمار العمل في المختبر وفي المكتبة، والنص في كتاب علم اللغة، أو كتاب التشريح، تربطه بالطبيعة (او بالواقع الفعلي) العلاقة العامة نفسها التي تربط إحدى الحالات المعروضة في المتحف لعينة من الحيوانات الثديية أو أحد الأعضاء. فالذي نراه في الصفحة وفي الحالة المتحفية شيء مقتطع ومبالغ فيه، مثل الكثير من منتخبات ساسى الشرقية، والغرض منه إظهار العلاقة بين العلم (أو العالم) وذلك الشيء، بين الشيء والطبيعة، وإذا قرأت أي صفحة كتبها رينان، تقريبا، عن اللغة العربية أو العبرية أو الآرامية أو السامية الأم فسوف تجد أنك تقرا ما يقطع بممارسة السلطة، أي سلطة المستشرق فقيه اللغة القادر على أن يستحضر ما يشاء من نماذج الكلام الإنساني من المكتبة، ثم يحيطها في تلك الصفحة بنثر أوروبي مهذب، يبين فيه المثالب والفضائل وظواهر الهمجية والنقائص التي تشوب اللغة والشعب والحضارة. وهو يستخدم الزمن المضارع - بمعنى الزمن الحاضر المعاصر - وعلى نسق واحد تقريبا في نبرات و أفعال ذلك العرض بحيث يوحي بأنه يقدم بيانا تعليما (يرمي إلى إثبات شيء ما) مثل الذي يقدمه العالم الباحث وهو واقف أمامنا على منصة المحاضر في المختبر ، وهو يبتكر المادة التي يناقشها، ويضع لها الحدود ويصدر عليها الأحكام.

ويزداد حرص رينان على الإيحاء بأنه يقدم ذلك البيان لنا فعلا عندما يقول بصراحة إن التشريح يستخدم علامات ثابتة ومرئية يستطيع بها تصنيف الأشياء في طبقات ، ولكن علم اللغة لا يفعل ذلك[49]. وينبغي من ثم على فقيه اللغة أن يجعل أي حقيقة لغوية تتفق مع فترة تاريخية ما، ومن هنا تنشأ إمكانية التصنيف. ومع ذلك، وعلى نحو ما كرر رينان كثيرا فيما بعد، فإن الطابع الزمني والتاريخي للغة ملئ بالثغرات، وفترات الانقطاع الهائلة، والفترات المفترضة، ومن ثم فإن الأحداث اللغوية تقع في بعد زمني لا يسير في خط واحد كما يتميز في جوهره بالتقطع، ويتحكم اللغوى في ذلك بأسلوب خاص إلى أبعد الحدود. وهذا الأسلوب هو المقارنة، وهو ما تثبته إلى حد كبير دراسة رينان عن الفرع السامي للغات الشرقية. وفي هذه المقارنة تعتبر اللغات الهندية الأوروبية هي المعيار الحي العضوي، وبالمقارنة يظهر أن اللغات الشرقية السامية غير عضوية[50]. أي إن الزمن يتحول إلى المكان الذي يجري فيه التصنيف المقارن، والذي يقوم في جوهره على التعارض الثنائي الجامد بين اللغات العضوية وغير العضوية. وهكذا نرى من ناحية حركة توليدية بيولوجية عضوية تمثلها اللغات الهندية الأوروبية، ومن ناحية أخرى حركة غير عضوية، وغير توليدية في جوهرها، سكنت فتحجرت في اللغات السامية، وأهم ما في الأمر أن رينان يوضح

إيضاحا قاطعا أن هذا الحكم المهيب يصدره فقيه اللغات الشرقية في مختبره، فالفوارق التي تشغله ليست متاحة ولا هي في طوق أي إنسان إلا المحترف المدرب، قائلا "ومن ثم فنحن نرفض أن نسمح بالقول بأن اللغات السامية تتمتع بالقدرة على التجديد والتوليد الذاتي، حتى مع الإقرار بأنها لا مهرب لها من حتمية التغيير أو التعديلات المتوالية، شأنها في ذلك شأن غيرها من ثمار الوعي الإنساني[51].

بل إن وراء هذه المعارضة المبدئية نفسها تكمن معارضة أخرى في ذهن رينان، وهو يكشف موقفه بصراحة للقارئ على امتداد عدة صفحات من الفصل الأول من السفر الخامس، وذلك عندما يعرض آراء سانت هيلير عنانحطاط الأنماط[52]. ورغم أن رينان لا يحدد أي الرجلين يقصد، سانت هيلير الأب أم سانت هيلير الابن، فإن الإشارة على درجة كافية من الوضوح، إذ كان إتيين سانت هيلير وابنه إيزيدور من أصحاب النظريات البيولوجية الذين كانوا يتمتعون بدرجة فذة من الشهرة والنفوذ، خصوصا بين المفكرين الأدباء في النصف الأول من القرن التاسع عشر في فرنسا، ونحن نذكر أن إتيين كان عضوا في حملة نابليون، وأن بلزاك أهدى إليه قسما مهما من تصدير الكوميديا الإنسانية، كما إن لدينا أدلة كثيرة على أن فلوبير قرا أعمال الأب وابنه واستخدم آراءهما في عمله[53]. ولم يقتصر الأمر على أن إتيين وإيزيدور قد ورثا تقاليد البيولوجيا الرومانسية - وكان من أعلامها جونه وگوشيبه، وهي التي تتسم بالاهتمام الشديد بالقياس، والتماثل، والشكل العضوى البدائي بين الأنواع - لكنهما كانا متخصصين أيضا في فلسفة وأشكال أجسام ذوى الحلق الشائهة، أو "علم المسوخ" (تيراتولوچى) كما كان إيزيدور يسميه، وكان هذا العلم يقول إن ابشع صور الإنحراف الفسيولوجية نجمت عن انحطاط داخلي في حياة النوع[54]. ولا استطيع هنا أن أتعرض لدقائق علم المسوخ (والافتتان الشنيع به) ويكفي أن أذكر أن إتبين وإيزيدور استغلا القوة النظرية للنموذج اللغوي في تفسير ضروب الانحرافات الممكنة داخل الجهاز البيولوچى. وكانت فكرة إتيين تقول إن صاحب الحلقة الشائهة يمثل شذوذا، بنفس المعنى الذي نفهمه من ارتباط كلمات اللغة بعضها بالبعض بعلاقات قياس وشذوذ، وهذه من الأفكار القديمة في علم اللغة وترجع على الأقل إلى زمن كتابة ثارو كتابه عن اللغة اللاتينية، في القرن الثاني قبل الميلاد، أي إنه لا يمكن اعتبار اى شذوذ بمثابة استثناء لا مبرر له وحسب، بل إن الحالات الشاذة تؤكد وجود الهيكل المنتظم الذي يجمع أو يضم أفراد كل طبقة إلى بعضهم البعض. ومثل هذا الراى كان يتسم بجرأة مؤكدة في علم التشريح. ويقول إتيين في فقرة من فقرات التمهيد الذي وضعه لكتاب فلسفة التشريح:

> بل إن طابع عصرنا يقضي باستحالة الانحصار الصارم في إطار موضوع واحد فقط، فإذا درست شيئاً بمعزل عن سواه فلن تستطيع إلا رده إلى ذاته، ومن ثم لم تستطع مطلقاً أن نعرفه معرفة كاملة. أما إذا نظرت إليه وسط كائنات يرتبط بعضها بالبعض بشتى الأشكال، وينعزل بعضها عن بعض بشتى
>
> الأشكال، فسوف تكتشف نطاقًا أكبر من علاقات هذَّا الشيء. فقبل كل شيء سوف تعرفه معرفة أفضل، حتّى في خصوصيته، ولكن الأهم هو أنك إذَا نظرت إليه في مركز نشاطه الخَاص نفسه فسوف تعرف على وجه الدقة أساليب ’عمله‘ في إطار عالمه الخارجي الخاص به، وسوف تعرف أيضًا كيف رُكِّبَتْ ملامحه الخاصة في إطار التفاعل مع الوسط المحيط به. [38]

أي إن سانت هيلير لا يقول فقط إن الطابع الخاص للدراسة المُعاصرة (أي في عام ١٨٢٢) هو الفحص المُقَارن للظواهر، بل إنه يقول أيضًا إن العَالِم لا يعترف بشيء يُعتبر ظاهرة لا يُمكن تفسيرها بالرجوع إلى الظواهر الأُخْرَى، مهما تكن هذه الظاهرة مُنحرفة وشاذة. لاحظ أيضًا كيف يستعمل سانت هيلير استعارة ’المركزية‘ (مركز نشاطه الخاص) وهي الَّتِي استخدمها رينان فيما بعد في كتابه «مُستقبل

العلم» في وصف الموقع الذَي يشغله كل شيء في الطبيعة - حتّى فقيه اللّغة نفسه - بشرط قيام العَالِم الذَي يفحصه بوضعه بأسلوب علميّ في ذَلكَ الموقع. وبعد ذَلكَ تنشأ رابطة تعاطُف بين الشيء والعَالِم. ومن المُحال أن يحدُث هذَا، بطبيعة الحال، إلَّا في تجارب المُختبر وحدها. والمرمى المقصود هو أن العَالِم لديه من القوة ما يستطيع أن ينظَر به إلى أي حادث، مهما يبلُغ خروجه عن المألوف، باعتباره حادثًا طبيعيًّا وأن يعرفه معرفة علمية، وهي الَّتِي تعني هُنا عدم اللجوء إلى التفسير بالأسباب الخَارقة بل بالاستناد فقط إلى البيئة المُحيطة الَّتِي 'يركِّبها' العَالِم. والنتيجة أنّه من المُمكن النظر إلى الطبيعة باعتبارها ذات استمرار، وذات تماسُك مُتناغم، ولا تستعصي في جوهرها على الفهم.

وهكَذا كانَ رينان يرى أن اللُّغة السامية ظاهرة تدُل على توقف النمو بالمُقارنة باللُّغات والثقافات الناضجة الأُخْرَى المُنتمية إلى مجموعة اللُّغَات الهندية الأوروبية، بل وباللغات الشرقية السامية الأُخْرَى. ([39]) ولكن المفارقة الَّتِي يُواصلها رينان هي أنّه حتّى وهو يحثُنا على اعتبار أن اللُّغَات تتفق مع ''الكائنات الحية في الطبيعة'' أو تُناظرها بصورة ما، فإنه يعمل في كل موقع آخَر على إثبات أن لُغاته الشرقية، لُغات غير عضوية، توقف نموها، وتحجرت تمامًا، وأنها عاجزة عن تجديد ذاتها، وبعبارة أُخْرَى يعمل على إثبات أن اللُّغة السامية ليست لُغة حية، وأن الساميين ليسوا أيضًا مخلوقَات حية. وأما اللُّغة والثقافة الهندية الأوروبية، فهما حَيَّتَان وعُضْويَّتَان، بسبب المختبر لا بالرغم منه. ولكن هذه المُفارقة أبعد ما تكون عن القضية الهامشية في عمل رينان، بل إنها في رأيي تقع في مركز عمله نفسه، وتتبدى في أسلوبه، وفي وجوده 'الأرشيفي' في ثقافة عصره، وهي الثقافة الَّتِي ساهم فيها مُساهمة بالغة الأهمية، باتفاق آراء الكثيرين (على اختلافهم عن بعضهم البعض) مثل ماثيو أرنولد، وأوسكار وايلد، وچيمز فريزر، ومارسيل بروست. إن القُدرة على الحفاظ على رُؤية تضُم وتجمع بين الحياة والمخلوقات شبه الحية (كاللُّغة الهندية الأوروبية والثقافة الأوروبية) إلى جانب الظواهر شبه الشَّائهة الخلقة، وغير العضوية، والمُوازية لتلك المخلوقات (اللُّغة السامية والثقافة الشرقية) تُعتبر على وجه الدقة إنجاز العالم الأوروبي في مختبره: إنه يبني، وفعل البناء نفسه دليل على قوة السيطرة الكُبرى على الظواهر 'الجُمُوح'، وكذلك على تأكيد الثقافة المُهيمنة واعتبارها الثقافة ''الطبيعية''. بل إنه ليس من قَبِيل المُبالغة أن نقول إن مُختبر فقه اللُّغة الخاص برينان كانَ الموقع الفعلي لمركزيته الأوروبية، ولكن الذِّي نحتاج إلى تأكيده هُنا هو أن مُختبر فقه اللُّغة لا وجود لهُ خارج الكلام أو الكتابة الَّتِي تصنعه باستمرار ونشعر به فيها دائمًا. وهكذا فإن الثقافة الَّتِي يُسميها ثقافة عضوية وحية - أي ثقافة أوروبا - هي نفسها أيضًا مخلوق يُخلق في المختبر، ويخلقه فقه اللُّغة.

كانَ الشطر الأخير كلّه من حياة رينان العملية مُنصرفًا إلى أوروبا والثقافة، وكانت مُنجزاته هُنا مُنوعة وتحظى باحتفاء كبير. وأعتقد أننا نستطيع أن نعزو 'السلطة' أو المرجعية الَّتِي كانَ يتمتع بها أسلوبه إلى حذقه في بناء ما ليس عضويًّا (أو ما هو مُفتقد) وإضفاء مظهر الحياة عليه. كانَ أشهر ما أُشتهر به، بطبيعة الحال، هو كتابه «حياة يسُوع»، وهو العمل الذِّي افتتح به كتاباته التاريخية الضخمة عن المسيحية وعن الشعب اليهودي. ومع ذَلكَ فعلينا أن نُدرك أن كِتَاب «حياة يسُوع» كانَ يُمثل على وجه الدقة نمط الإنجاز البطولي الذِّي تميز به التاريخ العام، أي ذَلكَ البناء الذِّي أُقيم بفضل قُدرة المُؤرخ على 'الصناعة' البارعة لسيرة حياة شرقية ميتة كأنما كانت قصة حقيقية لحياة طبيعية - وهنا تبدو المُفارقة واضحة على الفور - (وكان رينان يستخدم الوصف بالموت بمعني مزدوج، الأول يُشير إلى موت الإيمان، والثاني يُشير إلى فترة تاريخية مفقودة، ومن ثَمّ فهي ميتة). وكان كل ما يقوله رينان يمُرّ أولًا بمُختبر فقه اللُّغة، وكان عندما يظهر في الصفحة المطبوعة وقدْ تخللت نسيجَ النَّص خيوطه، يتمتع بقوة البصمة الثقافية المُعاصرة الَّتِي تهبه حياته، والتي كانت تستمد من الحداثة كل سُلطتها العلمية وكل ''رضاها عن الذات'' دون أدنى

تشكُك. وكانت تلك الثقافة تَعتبر أن سلاسل النسب القائمة مثلًا في الأسر الحاكمة، والتقاليد، والدين والمُجتمعات العرقية لا تزيد عن وظائف لنظريةٍ عَمَلُها أو مُهِمَّتُها تعليمُ العَالَم. وعندما اقتبس رينان هذِّه العبارة الأخيرة من كوفييه، كانَ يضع، بحذرٍ، الإثبات العلمي في مستوى أعلى من الخبرة، وكان يخفض من قيمة العامل الزمني بإقصائه إلى مجال الخبرة العادية الَّتِي لا تتمتع بقيمة علمية، وأما انتماء الثقافة ومذهب المُقارنة الثقافية إلى عمره بصفة خاصة (وهما اللتان وَلَّدَتا المركزية العرقية، والنظرية العُنصرية. والطُّغيان الاقتصادي) فكان يمنحه سُلطات تسبق الرُّؤية الأخلاقية بمراحل.

ولننظُر إلى أسلوب رينان، إلى حياته العملية مُستشرقًا وأديبًا، والظروف الَّتِي أحاطت بالمعنى الذِّي يُقدمه، وعلاقته الحميمة بصفة خاصة مع ثقافة أوروبا في عصره، بجانبيها المُتخصص والعام - وهي الَّتِي كانت تحرُرية، تُؤمن بخصوصيتها، ومُتعجرفة، ومُضادة للإنسانية إلَّا بمعنى مشرُوط بشروطٍ كثيرة - وسوف تجد أن هذِّه جميعًا تُمثّل ما قَدْ أصفه بأنه الموقف العلمي المُترهبن، فالتولِيد عِنْده مقصور على مجال المستقبل، وهو الذِّي يربطه في 'بيانه' الشهير بالعلِم. ورغم أن رينان مُؤرخ ثقافي ينتمي إلى مدرسة تيرجو. وكوندورسيه، وكوزان، وچو فروا، وبالانش، ورغم أنّه باحث علمي ينتمي إلى مدرسة ساسي، وكوسان دي پير سيفال، وأوزانام، وفورييل، وبيرنوف، فإن عَالَم رينان عَالَم ذكوري خَرِبٌ بصورة غريبة، ومُبالغ في ذكورته، مُكرس للتاريخ والتحصِيل العلمي، والحق أنّه ليس عَالَم آباء وأُمهاتٍ وأطفال، بل عَالَم رِجَال يُشبهون الصورة الَّتِي رسمها للمسيح أو للفيلسوف الرواقي ماركوس أوريليوس، ابن القرن الثاني الميلادي، أو لكاليبان، المخلوق الشَّائه المُتوحش في مسرحية العاصفة لشيكسبير، أو لرب الشمس عِنْده (وهو آخِر ما يصفه في ''الأحلام'' الَّتِي صورها في كتابه حِوارات فلسفية). [40] كانَ يُحب ويعتز بقوة العلِم وفقه اللُّغَات الشرقية بصفة خاصة، وكان يسعى للتسلُح بما تمده به هذِّه القوة من نظرات عميقة، وما تُهيئه من طرائق عمل، كما استعان بها في التدخُل في حياة عصره، وبنجاحٍ كبير في أحيان كثيرة، ومع ذَلِكَ فقد كانَ دوره المثالي دور المُتفرج.

ويقول رينان إن على فقيه اللُّغة أن يُفضل السعادة على المُتعة، وهذَّا التفضيل يتجلى فيه اختياره للسعادة الرفيعة، على عُمقها، وإعلاء شأنها على المُتعة الجنسية. فالكلمات تنتمي إلى عالم السَّعادة، مثلما تنتمي دراسة الكَلمات، من الناحية المثالية. وفي حدود ما أعرف، ينذُر في كتاباته كُلها أن تُصادف تصويرًا للمرأة يَنسب إليها دورًا فعالًا يعود بالخير على الناس، ومن تلك الأدوار النادرة ما يقوله عن دور النساء الأجنبيات (الممرضات والخادمات) اللاتي قُمن، في رأيه، بتعليم أطفال النورمانديين الغُزاة أو الفاتحين، وهو ما يُفسر لنا التغييرات الَّتِي وقعت في اللُّغة. لاحظ أنهن لمّ يُساعدن في مجال 'الإنتاجية' والانتشار، بل اقتصر دورهن على التغير الداخلي، وهو، إلى ذَلِكَ، تغير ثانوي. ويقول رينان في خاتمة ذَلِكَ المقال نفسه إن ''الإنسان لا ينتمي إلى لُغته أو إلى جنسه، بل ينتمي إلى نفسه قبل كل شيء، إذ إنه قبل كل شيء كائن حر وكائن أخلاقي'' [41] أي إن الإنسان حُر وأخلاقي، ولكن تُكبله أصفاد الانتماء العُنصري، وأصفاد التاريخ والعلِم حسبما كانَ يراها رينان، وهي 'أحوال' يفرضها العالم الباحث على الإنسان.

وقدْ مَكَّنَتْ دراسةُ اللُّغَات الشرقية رينان من النفاذ إلى قلب هذِّه 'الأحوال'، كما أوضح فقه اللُّغة عمليًّا أن معرفة الإنسان لا تُصبح قادرة على مُمارسة التغيير 'الشعري'، [42] - إذَا كانَ لنا أن نشرح أو نُفسر ما يقوله إرنست كاسيرر - إلَّا بعد أن تكون قَدْ فُصِلَتْ من قبل عن الواقع الفعلي (على نحو ما فعله ساسي، بحكم الضرورة، حين فَصَلَ جذوره العربية عن واقعها الفعلي) ثمّ وُضِعَتْ بعد ذَلِكَ في القُيود الصارِمة الَّتِي يفرضها الإيمان بها والتسبيح بحمدِها. وعندما تحولت دراسة الكلمات إلى فقه لُغة، فقدت هذِّه

الدراسة الشكل الذَي تتخذه عندَ فيكو وهيردر وروسو وميشيليه وكينيه، وأهم ما فقدته هو ’الحبكة‘، أو قُدرة التمثيل الدرامي، على نحو ما دعاها شيلنج ذات يوم، وبدلًا من ذَلكَ أصبح فقه اللُّغة مُعَقَّدًا من الزاوية المعرفية، ولم يعُد الحس اللُّغوي يكفي، مادام انتماء الكلمات إلى الحواس أو الجسد (وهو ما كانَ يراه فيكو) قَدْ أصبح أقل من انتمائها إلى مجال تجريدي أعمى خال من الصورِ، تحكمه صيغٌ ’مُستنبتة‘ في صوبة زراعية مثل الجنس والعقل والثقافة والأمة. وكان من الممكن في ذَلكَ المجال، الذِّي بُني بناءً ذهنيًا وأُطلق عليه اسم الشرق، قول أقوال جَازمة من نوع مُعين، تتميز جميعًا بنفس القدر من التعمِيم القوى والصحة الثقافية، إذ انحصرت جهود رينان كُلها في إنكار حق الثقافة الشرقية في ’التولد‘، إلَّا بصورة مُصطنعة في مُختبر فقه اللُّغة، وهكذا أنكر أن يكون الإنسان ابنًا للثقافة، بعد أن نجح فقه اللُّغة نجاحًا باهرًا في الطعن والتشكيك في ذَلكَ التصور ’الأُسَرِى‘، كما إن فقه اللُّغة يُعَلِّمُ المرء أن الثقافة بناءٌ أو إفصاحٌ وتعبير (بالمعنى الذِّي استخدمه ديكنز في وصف مهنة السيد فيناس في رواية «صديقنا المشترك») بل و’خَلْق‘، ولكنها لا تزيد مُطلقًا عن كونها بناءً شبه عضوي.

ومصدر الطرافة الخاصة في حالة رينان إدراكه العميق أنّه مخلوق من صُنع زمانه وثقافة المركزية العُنصرية الَّتِي كانَ يعتنقها. وعندما كتب رينان ردًّا أكاديميًّا على خطاب ألقاه فرديناند دى ليسبس عام ١٨٨٥، صرح بمدي ’’الحزن الذِّي ينشأ حين تزداد حكمة فرد واحد على حكمة أُمته.. فالمرء يشعُر بالمر تجاه وطنه. والأفضل للمرء أن يُخطئ مُشاركةً لأُمته في خطئها، من أن يكون على صواب مع الذين يُخبرونها بالحقائق الصلبة‘‘ [43] إن إيجاز هذِّه العبارة قَدْ بلغ كمالًا لا يكاد يُصدّق. أفلا يعني الشيخُ رينان أن أفضل علاقة للمرء هي علاقة تكافُؤ مع ثقافته، ومع أخلاقياتها، ومع جوها النفسي في زمانه، لا علاقة الانتماء الأسرى الَّتِي تجعل المرء ابنًا لزمانه أو والدًا لهُ؟ وهنا نعُود إلى المختبر، ففي هذَا المختبر - كما كانَ رينان يتصوره - تتقطع مسئوليات البنوة، والمسئوليات الاجتماعية آخِر الأمر، وتسُود المسئوليات العلمية والاستشراقية، إذ كانَ مُختبر رينان هو المنصة الَّتِي يُخاطب العَالَم منها باعتباره مُستشرقًا، وكان هو ’الوسيط‘ الذِّي يصدُر من خلاله أقواله، والذِّي تُستمد منه الثقةُ والدقةُ العامة، والاستمرار. وهكذا فإن مُختبر فقه اللُّغة كما كانَ يفهمه رينان أعاد تعريف ورسم صورة زمانه وثقافته، فأرَّخَ لهما وشكَّلهما بطرائق جديدة، وأضفى التماسُك العلمي على مادته الشرقية، بل وما يزيد على ذَلكَ، إذ إنه هيّأ لهُ (مثلما هيّأ للمستشرقين اللاحقين الذين اتبعوا تقاليده) أن يُصبح الشخصية الثقافية الغربية الَّتِي انتهى إليها فيما بعد. ولنا الحق كل الحق في أن نتساءل إذَا ما كانَ هذَا الاستقلال الجديد داخل الثقافة هو الحُرية الَّتِي كانَ رينان يرجُو لعلِم فقه اللُّغة الاستشراقي لديه أن يأتي بها، أم إذَا كانَ - في حدود ما يهم المُؤرخ الناقد للاستشراق - قَدْ أنشأ علاقة مُركَّبة بين الاستشراق وموضوعه الإنساني المُفترض تقُوم في نهاية الأمر على السُّلطة لا على الموضوعية المُنزهة عن الغرض حقًا.

ثالثًا - الإقامة في الشرق ودراسته

مُتطلبات تصنِيف المعاجم، ومُتطلبات الخيال

كانت آراء رينان في الساميين الشرقيين تنتمي، بطبيعة الحال، إلى المجال العلمي لفقه اللُّغَات السامية أكثر مما تنتمي لمجال التعصُب الشعبي والعداء الشائع للسامية. وعندما نقرأ رينان وساسي، نُلاحظ دون لأْيِ كيف بدأ التعميم الثقافي يكتسب دُروع الأقوال العلمية وأجواء الدراسة التصحيحية، إذ إن الاستشراق الحديث، مثل التخصصات الأكاديمية الكثيرة في مراحلها الأولى، كانَ يُحْكِم قبضته على مادة موضوعه، وهي الَّتِي حدَّدَها هو، كأنما كانَ يضعها بين فكَّيْ كماشة، وكان يبذل كل ما في طَوْقه للحفاظ عليها. وهكذا نشأت مُفردات ’معرفية‘، وكانت وظائفها، مثل أسلوبها، تضع الشرق في إطار مُقارن من النوع الذِّي

استخدمه رينان وتلاعب به. وكان من النادر أن تتخذ المُقارنات طابعًا وصفيًّا، بل كانت في أغلب الأحيان تقوم على التقييم والعرض. وفيما يلي نموذج يُمثّل المقارنات الَّتِي كانَ رينان يُجريها:

يرى المرء أن الجنس السامي يبدو لنا جنسًا ناقصًا في كل شيء، بسبب بساطته. وإِذَا جرؤت على استخدام هذَّا التشبيه قُلت إنه بالمقارنة بالأسرة الهندية الأوروبية، يُشبه مُقارنة الرسم بالقلم الرصاص باللوحة الزيتية، أي إنه يفتقر إلى التنوع، وإلى الرحابة، وإلى الثَّراء، وهي الصفات اللازمة للكمال. إن الأمم السامية تُشبه الأفراد من ذوي الخصب المنخفض إلى الحد الذِّي يجعلهم، بعد طفولة رائعة، لا يحققون إِلَّا مستوى مُتواضعًا من الفحولة، فلقد بلغت تلك الأمم ذروة ازدهارها في عصرها الأول ولم تتمكن بعدها قطّ من تحقيق النُّضج الحقيقي. ([44])

إن الأجناس الهندية الأوروبية هي المحك هُنا، وهي كذلك أيضًا عندما يقول رينان إن الحساسية السامية الشرقية لمّ تصل قطّ إلى الذرا الرفيعة الَّتِي وصلت إليها الأجناس الهندية الجُرمانية.

ولا نستطيع أن نقطع بصورة مُطلقة فيما إِذَا كانَ هذَّا الموقف المُقَارن ضرورة بحثية في المقام الأول أو كانَ تعصُبًا عُنصريًا قائمًا على مركزية عرقية مُقنعة، لكنّ لنا أن نقُول بحسب إن هذَّا وذاك مُتضافران ويُدعم أحدهما الآخر. وكان ما حاول رينان وساسي أن يفعلاه يتلخص في اختزال صُورة الشرق بتحويله إلى مُسَطَّح بشرى، وهو ’التسطيح‘ الذِّي يَسَّر فحص خصائصه وأزال منه التعقيدات الإنسانية. وكان رينان يستمد من فقه اللُّغة صفة ’الشرعية‘ الَّتِي تُساند جهوده، إذ إن المبادئ الأيديولوجية لفقه اللُّغة كانت تُشجع اختزال اللُّغة بإرجاعها إلى جذورها، وبعدها يتمكن فقيه اللُّغة من ربط هذِّه الجذور اللغوية، على نحو ما فعل رينان وغيره، بالانتماء العُنصري، وبالعقل والشخصية والمزاج النفسي على مستوى الجذور. وكان رينان يُقر بأن الرابطة الَّتِي تربطه بباحث مثل جوبينو تقوم على مُشاركته في منظوره الاستشراقي الخاص بفقه اللُّغة.([45]) وهكذا فإن رينان عمد في الطبعات اللاحقة لكتابة التاريخ العام إلى إدراج بعض ما قال به جوبينو في سياق كتابه. وهكذا تحول المذهب المُقَارن في دراسة الشرق والشرقيين إلى مُرادف للتفاوت الوجودي الظاهر بين الغرب والشرق..

والعناصر الرئيسية لهذا التفاوت جديرة بتكرارها بإيجاز، فلقد سبقت لي الإشارة إلى تحمس شليجيل للهند أولًا ثمّ نفوره منها، ومن الإسلام بطبيعة الحال، بعد ذَلكَ. وكان الكثيرون من أوائل هواة الشرق قَدْ بدأوا بالترحيب به باعتباره إقلاقًا ’صحِّيًا‘ للعادات الفكرية والروحية الأوروبية، فبالغوا في تقدير قِيمة الشرق بسبب قوله بوحدة الوجود، وبسبب روحانيته واستقراره وعُمره الطويل وخصائصه البدائية وهلُم جراً. فكان شلينج مثلًا يرى أن الإيمان بتعدد الآلهة في الشرق قَدْ مهد الطريق للتوحيد الذِّي أتت به اليهودية والمسيحية، وأن ’براهْما‘، الإله الهندي، قَدْ مَهَّدَ لظهور إبراهيم . لكنّ هذِّه المُبالغة في التقدير كانَ يتلوها، دون استثناء تقريبًا، ردّ فعل مُضاد: إذ بدا الشرق فجأة في صُورة من يفتقر، بصورة مُؤسفة، إلى الطابع الإنساني، ومن يتَّسم بمُناهضة الديموقراطية، وبالتخلُف، وبالهمجية وما إلى ذَلكَ بسبيل. أي إن حركة البندول في اتجاه مُعين أدت إلى حركة ’’مساوية في المقدار ومُضادة في الاتجاه‘‘: بمعنى أن قيمة الشرق لمّ تعُد تُقَدَّرُ حق قدرها. ونشأت مهنة الاستشراق من هذَّا التضاد بين الموقفين، ومن ’المُعادلات‘ والتصويبات القائمة على التفاوت، وهي الأفكار الَّتِي كانت تغزو وتغزُوها أفكار مُماثلة في الثقافة بصفة عامة. والواقع أننا نستطيع أن نعزو ذَلكَ المشروع نفسه - أي مشروع وضع القيود والحدود وإعادة البناء، في إطار الاستشراق - وأن نُرجعه مُباشرةً إلى فكرة التفاوت، وهي الَّتِي تقول إن فقر الشرق النسبي (أو ثراءه النسبي) يقتضي إجراء مُعالجة أكاديمية علمية من النوع المُتبع في بعض المباحث مثل فقه اللُّغة، أو

البيولوجيا، أو التاريخ، أو الأنثروبولوجيا، أو الفلسفة أو الاقتصاد.

وهكذا كَرَّسَتْ مهنة الاستشراق الفعلية هذّا التفاوت والمفارقات الخاصة الَّتِي وَلَّدَتْها. وكان الغالب أن يبدأ الفرد الالتحاق بالمهنة باعتبارها إقرارًا بحق الشرق عليه، ولكن الغالب أيضًا أن يُؤدي تدريبه في مناهج الاستشراق إلى 'فتح عينيه'، إن صح القول، بحيث لا يتبقى لديه سوى ضرب من مشروعات 'كشف حقيقة الدعوى'، وهو ما يعني الحطَّ كثيرًا من المنزلة الرفيعة الَّتِي كانَ الشرق يتمتع بها، وإلا فكيف نُفسر الجهود الجبارة الَّتِي بُذلت في أعمال وليم ميورٍ (١٨١٩ - ١٩٠٥) مثلًا، أو أعمال راينهارت دوزى (١٨٢٠ - ١٨٨٣) والنفور الشديد من الشرق الذّي يتبدى في تلك الأعمال، و من الإسلام كذلك، ومن العرب؟ ومما يتميز به هذّا الموقف أن رينان كانَ من مُؤيدي دوزى، وأن كِتَاب دوزى، في أربعة مُجلدات، وهو «تاريخ المسلمين الإسبانيين حتّى فتح المُرابطين للأندلس» (1861) يظهر فيه الكثير من انت رينان القاسية والمُعادية للسامية، وهي الَّتِي أضاف إليها قوله في مُجلد آخَر ظهر عام 1864 إن إله اليهود البدائي لمّ يكن يهوه، بل هو 'بعل'، وأن البُرهان على ذَلكَ موجود في مكة المكرمة، وما أغرب اختياره ذَلكَ. وما زال الكتابان اللذان وضعهما ميور - أي «''حياة ''» (1858 - 1861) و«الخلافة: نشأتها وتدهورها وسقوطها» (١٨٩١) - يُعتبران من آثار البحث العلمي الَّتِي يُعْتَمَدُ عليها، ولكنه أعرب عن موقفُه إزاء مادة موضوعه إلى حدٍ معقول حين قال ''إن سيف ، والقرآن، كانا أَلَدَّ وأَصْلَبَ أعداء الحضارة والحرية والحق على مرّ تاريخ العالم'' ([46]) وتظهر كثير من هذّه الأفكار نفسها في أعمال ألفريد لَيَالْ، وهو من المؤلفين الذّي كانَ كرومر يستشهد بهم ويتفق معهم.

وحتى لو لمّ يُصدر المُستشرق أحكامًا صريحة على مادته على نحو ما فعل دوزى وميور، فإن مبدأ التفاوت يُمارس تأثيره رغم ذَلكَ. ولا يزال عمل المُستشرق المُحترف ينحصر في تجميع عناصر صورة مُعينة، ولك أن تُسميها لوحة قام بترميمها للشرق أو لما ولمن ينتمي للشرق، فالجذور مثل الجذور الَّتِي 'استخرجها' ساسي - تُقدم المادة، ولكن الباحث هو الذّي يضع الشكل السردي لها، ويكفُل لها الاستمرار، ويُحدد معالم شخصياتها، أي إنه يَعتبر أن البحث العلمي يتمثل في التحايُل على تاريخ الشرق - الذّي يفتقر إلى أركان القصة المعهودة، ويُعتبر شَموسًا جامحًا (أي غير غربي) - حتّى يُقدمه في صورة مُنتظمة من الأحداث الزمنية والصور والحبكات. فكتاب كوسان دي بيرسيفال الضخم وعنوانه «مقال في تاريخ العرب قبل الإسلام، في عصر » (ثلاثة مجلدات 1847 - 1848) دراسة تُمثل الاحتراف خير تمثيل وتعتمد في مصادرها على الوثائق الَّتِي أصبحت مُتوافرة داخل هذّا المجال نفسه بفضل غيره من المستشرقين (وعلى رأسهم ساسي طبعًا) أو على الوثائق المُودعة في مكتبات الاستشراق في أوروبا، مثل نصُوص ابن خلدون الَّتِي اعتمد عليها كوسان اعتمادًا كبيرًا. وأُطروحة كوسان هي أن محمدًا هو الذّي جعل العرب 'شعبًا'، وأن الإسلام كانَ في جوهره أداة سياسية، لا أداة روحية بأي حال من الأحوال. وأما الذّي يسعى كوسان لتحقيقه فهو الوضوح في خضم كمٍّ هائل من التفاصيل الَّتِي تُثِير التخبط. وهكذا فإن ما تؤدي إليه الدراسة لا يزيد، على وجه الدقة، عن صورة ذات بُعْدٍ واحد لمحمد ، وهو الذّي يظهر في نهاية الكتاب مرسومًا رسمًا تفصيليًّا دقيقًا (بعد وصف وفاته). ([47]) والصورة الَّتِي يرسمها كوسان لمحمد ليست صورة شيطان وليست 'الصورة الأولى' للمُحتال كاليوسترو الصقلي (1743 - 1795) ولكنها صُ رجُل ينتمي إلى تاريخ الإسلام (أو إلى أنسب صيغة لهُ) باعتباره حركة سياسية فحسب، وكوسان يضع محمدًا في بؤرة الصورة الَّتِي يرسمها بفضل الاستشهادات الَّتِي لا حصر لها والتي تُبرزه وتُخرجه، بمعنى ما، من النَّص نفسه. كانَ كوسان يعتزم أَلَّا يغفل قول أي شيء عن ، ولذلك فهو يُنظَر إلى

النبيّ في ضوء 'بارد' إذًا يُجرده من قوته الروحية الجبارة ومن أي سُلطان خَلّفه من شأنه تخويف الأوروبيين. والقضية هُنا هي أن المؤلف يطمس صُورة النبي في زمانه ومكانه، حتّى لا يتبقى منه سوى صورة إنسانية مُصغرة تافهة.

ونجد نظيرًا للصورة الَّتِي يرسمها كوسان لمحمد عندَ كاتب من غير المستشرقين المُحترفين هو كارلايل، فهو يعمد قسرًا إلى تصوير النبيّ في صورة تُحقق لهُ 'صِحة' قضيته، وهي الَّتِي تتجاهل تجاهلًا كاملًا الظروف التاريخية والثقافية في عصر النبي وفي مكانه. ورغم أن كارلايل يستشهد بساسي، فإن دراسة كارلايل تشهد بوضوح على أن كاتبها يُدافع عن بعض الأفكار العامة المُتعلقة بالإخلاص والبطولة والنبوة. وموقفه ناجع، إذ يقول إن محمدًا لمّ يكُن أسطورة، ولم يكُن رجُل ملذات حسية بذيئة، ولم يكُن ساحرًا صغيرًا يدعو للسخرية أو يُدرب الحمام على التقاط البازلاء من أذنه، بل كانَ يتمتع برؤية حقيقية وإيمان حقيقي في ذاته، وإن كانَ الكِتاب الذِّي 'كتبه'، أي القرآن ''مزيج مُختلط فظ غليظ مُرهق، لا ينتهي من التكرار، والإسهاب والتعقيد، فظ غليظ إلى أقصى حد - وباختصار غباء لا يُحْتَمَل''[48] ولم يكُن كارلايل نفسه مثالًا يُحْتَذَى في الوضوح ورشاقة الأسلوب، وهو يزعُم هذِه المزاعم حتّى يُنقذ محمدًا من المعايير النفعية، 'البنثامية'، الَّتِي يُؤدي تطبيقها إلى إدانته وإدانة معًا. ومع ذَلكَ فهو يعتبر محمدًا بطلًا، نُقل إلى أوروبا من الشرق الهمجيّ نفسه الذِّي كانَ اللورد ماكولي يراه 'ناقصًا'، على نحو ما جاء في ''مُلاحظته'' الشهيرة عام 1835، والتي زعمت أن ''رعايانا من أهالي تلك البلاد'' لهم أن يتعلموا أكثر مما نتعلم منهم.[49]

وبتعبير آخر فإن كوسان وكارلايل، يُبينان لنا أنّه لا داعي للقلق من الشرق قلقًا كبيرًا، إذ ما أعظم التفاوت بين المُنجزات الشرقية والمُنجزات الأوروبية. وهُنا نجد اتفاقًا بين المنظورين الاستشراقي وغير الاستشراقي، بعد أن أصبح الشرق يُوضع فكريًّا في مرتبة ثانوية بالنسبة للغرب، داخل إطار المجال المُقَارن الذِّي سار فيه الاستشراق بعد الثورة الَّتِي شهدها فقه اللُّغة في مطلع القرن التاسع عشر، وخارج ذَلكَ الإطار أيضًا، سواء كانَ ذَلكَ في القوالب النمطية الشائعة على مستوى الجمهور أو في الصور الَّتِي رسمها للشرق فلاسفة مثل كارلايل، وفي القوالب النمطية عِندَ مساكولي، كما أُضْفِيّتْ على صورة الشرق دلائل ضعف مُتأصل باعتباره مادة للدرس أو التأمل، وغدًا يخضع لشطحات شتى النظريات الَّتِي استخدمته في ضرب الأمثلة التوضيحية. فالكاردينال نيومان مثلًا، ولم يكُن بالمستشرق العظيم، جعل الإسلام الشرقي أساسًا لمحاضراته الَّتِي ألقاها عام 1853 تبريرًا للتدخل البريطاني في حرب القرم [50] وا كوفييه بصورة الشرق في عمله المملكة الحيوانية (1816) كما كانَ المتحدثون في شتى صالونات باريس يستخدمون الشرق في مُناقشاتهم [51]والواقع أن قائمة الإحالات والاستعارات والتحولات الَّتِي غلبت على فكرة الشرق قائمةٌ مديدةٌ هائلة، وأما جوهر القضية فهو أن ما أنجزه أوائل المستشرقين وما استغله غير المستشرقين في الغرب، كانَ نموذجًا مُختزلًا للشرق، يُناسب الثقافة السائدة المُسيطرة ومُقتضياتها النظرية (وما تلاها فورًا من مُقتضيات عملية).

وأحيانًا ما نُصادف بعض الاستثناءات، فإن لمّ تكُن استثناءات فهي تعقيدات طريفة، فيما يتعلق بهذه المُشاركة القائمة على التفاوت بين الشرق والغرب. ففي عام 1853 قام كارل ماركس بعدة تحليلات للحكم البريطاني في الهند، فحدد أولًا معنى النظام الاقتصادي الآسيوي، ثمّ وضع إلى جواره مُباشرة مظاهر السلب والنهب البشرى الَّتِي تعرض لها هذًا النظام نتيجة التدخل الاستعماري الإنجليزي ونتيجة لجشعه

وقسوته المباشرة. وكان يعود في كل مقال يكتبه إلى القول، باقتناع مُتزايد، بأن بريطانيا، حتّى في تدميرها لآسيا، كانت تُتيح لها القيام بثورة اجتماعية حقيقية. وأسلوب ماركس يدفعنا دفعًا إلى مُواجهة صعوبة التوفيق بين امتعاضنا الطبيعي باعتبارنا إخوانًا في الإنسانية، من مُعاناة أبناء الشرق أثناء التحولات العنيفة الَّتِي يشهدها مجتمعهم، وبين الحتمية التاريخية لهذه التحولات إذ يقول ماركس:

لابد أن مشاعرنا الإنسانية تتأذى من مُشاهدة تلك الآلاف من المنظمات الاجتماعية النشطة والوقورة وغير المُضرة وهي تتعرض للانحلال والذوبان في الوحدات الَّتِي تتشكل منها، الأمر الذِّي يُلقى بها في بحار الأحزان، ومُشاهدة أعضائها الأفراد وهم يفقدون في الوقت نفسه الشكل القديم لحضارتهم ووسائل رزقهم المتوارثة، ولكننا، مهما يبلغ تَأذِّينا من ذلكَ، يجب ألَّا ننسى أن تلك المجتمعات القروية الشاعرية، ولو كانت في ظاهرها غير مُضرة، كانت على مرّ الزمان تُمثّل الأساس المتين للاستبداد الشرقي، وأنها حبست الذهن البشري في أضيق نطاق مُمكن، فجعلته أداةً طيِّعةً للخُرافات، واستعبدته وغَلَّته بالقواعد التقليدية، وحرمته من كل جلال ومن الطاقات التاريخية جمعاء...

صحيح أن إنجلترا، عندما تسببت في إحداث ثورة اجتماعية في هندوستان، لمّ تكُن دوافعها إلَّا أحقر المصالح، وصحيح أن خدمة هذه المصالح قسرًا كانَ يتصف بالغباء، ولكن ليست هذه هي المسألة. بل المسألة هي: هل يستطيع الجنس البشري تحقيق مصيره دون ثورة أساسية في الحالة الاجتماعية لآسيا؟ فإذا كانت الإجابة بالنفي، فمهما تكُن جرائم إنجلترا، فإنها كانت دون أن تدري وسيلة التاريخ في إحداث تلك الثورة.

وهكذا فمهما تكن المرارة الَّتِي نشعُر بها على المستوى الشخصي عِندَ مُشاهدة انهيار عالم قديم، فمن حقنا، من الزاوية التاريخية، أن نُشارك جوته هُتافه:

وإذن أعلينا أن نتألم من تلك الآلام

وهي تعود علينا بسرورٍ أعظم؟

أفلم تهلك أرواح لا حصر لها

في ظِلّ حكومة تيمور الأغشم ([52])

والأبيات الَّتِي يستشهد بها ماركس لدعم حجته بشأن الألم الذِّي يأتي بالسرور واردة في ديوان الشرق والغرب وهو الذِّي يُحدد مصادر تصورات ماركس عن الشرق، فهي تصورات رومانسية بل و’مسيانية‘ أي تُعبر عن رجاء عودة الخلاص، فأهمية الشرق باعتباره مادة إنسانية أقل من أهميته باعتباره عُنصرًا من عناصر مشروع الخلاص الرومانسي. ومن ثمّ فإن تحليلات ماركس الاقتصادية ملائمة تمامًا لجهود الاستشراق المعتادة، حتّى ولو كانت القضية تُثِير بوضوح مشاعر ماركس الإنسانية وتعاطفه مع مُعاناة البشر. ولكن الرؤية الاستشراقية الرومانسية هي الَّتِي تفوز آخِر الأمر، فنحن نرى كيف تكمُن الآراء الاقتصادية والاجتماعية النظرية عندَ ماركس في هذه الصورة الكلاسيكية ’القياسية‘ في قوله:

إن على إنجلترا أن تفي بمُهمة ذات شقين، الشق الأول يُدمِّر والثاني يُعيد التوليد والإحياء - فالأول يعني إبادة المجتمع الآسيوي، والثاني يعني إرساء الأسس المادية لمجتمع غربي في آسيا. ([53])

إن فكرة إعادة الأحياء، بما تُوحي به من أن آسيا خامدة أو ’لا حياة فيها‘ أساسًا، فكرة تنتمي إلى

الاستشراق الرومانسي الخالص، بطبيعة الحال، ولكن هذّا الكلام يقوله نفس الكاتب الذَي لا يستطيع أن ينسى بسهولة مدى المعاناة الإنسانية الناجمة عن ’إعادة الإحياء‘، ومن ثمّ فهو كلام مُحير. وهو يقتضي منا أن نتساءل أولًا كيف أن المعادلة الأخلاقية لما تفقده آسيا بسبب الحُكم الاستعماري البريطاني، الذِّي يُدينه، تنحرف فترتدُّ إلى فكرة التفاوت القديمة بين الشرق والغرب الَّتِي ألمحنا إليها من قبل. وهو يقتضي منا ثانيًا أن نسأل أين ذهب التعاطف الإنساني، وما المجال الفكري الذي اختفى فيه أثناء استيلاء الرؤية الاستشراقية على مكانه.

وهذا يعود بنا فورًا إلى إدراك أن المستشرقين، مثل كثير من مُفكري القرن التاسع عشر الآخرين، يرسمون للإنسانية في أذهانهم صورًا جماعية ضخمة أو تعميمات تجريدية. فالمستشرقون لا يهتمون بالأفراد، ولكن السائد، بدلًا من هذّا، هو الكيانات المصطنعة الَّتِي ربما كانت تضرب جذورها في مذهب الشعبية عِندَ هيردر، إذ لا نُصادف إلَّا الحديث عن الشرقيين، أو الآسيويين، أو الساميين، أو المسلمين، أو العرب، أو اليهود، أو الأجناس البشرية، أو العقليات، أو الأمم، أو ما شابه ذَلكَ من ’فئات‘ بعضها من نتاج ’العمليات العلمية‘ من النوع الذِّي نجده عندَ رينان. وعلى غرار ذَلكَ نرى أن التقسيم القديم الذِّي يُميز ’’أوروبا‘‘ عن ’’آسيا‘‘، أو ’’الغرب‘‘ عن ’’الشرق‘‘ يضع ’عناوين‘ بالغة الاتساع لصور البشرية الَّتِي يضم كل منها في الواقع ما لا حصر لهُ من الأشكال والألوان، وبذلك يختزلها في تجريدٍ واحدٍ أو تجريدين جماعيين نهائيين. ولم يكن ماركس يُمثل استثناءً في هذّا الصدد، فالإشارة إلى الشرق الجماعي أيسر من الإشارة إلى هويات إنسانية وجودية في الأمثلة الَّتِي يستعين بها لإيضاح إحدى النظريات. لمّ يكُن يُقام وزنٌ لشيء سوى الصيغة الجماعية الواسعة الَّتِي لا تحمل أسماء أفراد، ما بين الشرق والغرب، كأنما كانت هذّه الصيغة إعلانًا يُثبت صحة ذاته، ولم يكُن لغيرها قيمة أو لمّ يكُن لغيرها وجود، ولم يكُن يرى أي نمط آخَر من أنماط التبادل، ولو كانَ يخضع لقيود بالغة الصرامة.

واحتفاظ ماركس بالقدرة على الإحساس ببعض مشاعر الأخوة الإنسانية، والتعاطف ولو قليلًا مع آسيا المسكينة، يوحي بأنه شيئًا ما قَدْ حدث قبل احتلال ’العناوين‘ للساحة، وقبل أن يُرسَل به إلى جوته كمصدر للحكمة بشأن الشرق. فكأنما كانَ الذهن المفرد (وهو في هذّه الحالة ذهن ماركس) قَدْ استطاع العثور على طابع فردي في آسيا، سابق لتصورها في صورة جماعية، وسابق للنظرة الرسمية إليها - والاستسلام بعد العثور عليه لضغوطه على عواطفه ومشاعره وحواسه - لكنّ الذهن المفرد لا يلبث أن يتخلى عن هذّا الموقف حين يواجه الرقيب الأشد جبروتًا والمُتمثل في المفردات نفسها الَّتِي يجد نفسه مُرغمًا على استعمالها. وكان عمل هذّا الرقيب هو إيقاف التعاطف ثمّ طرده من الذهن، وقدْ صاحب ذَلكَ تعريفٌ رنَّانٌ مُوَقَّرٌ يقول إن هؤلاء الناس لا يُعَانون، فهم شرقيون ومن ثمّ لابد أن يُعاملوا بطرائق أُخْرَى غير الطرائق الَّتِي اسْتَعْمَلْتَها لِتَوِّك. وهكذا فإن دفقة العاطفة تختفي حين تصطدم بالتعريفات الَّتِي لا تتزعزع والتي بناها ’العِلم‘ الاستشراقي الذِّي تُدعمه الآداب الخاصة بالشرق (مثل الديوان الذِّي كتبه جوته والتي تفترض أنها مُلائمة لهُ، كما تَشتَتَّتَ مفردات التعبير عن العاطفة

عندما استسلمت الإجراءات الشُّرطة ’المعجمية‘ التابعة للعِلم الاستشراقي بل وللفن الاستشراقي. أي إن إحدى الخبرات قَدْ خَلَعَها تعريفٌ مُعجمي: ونكاد نشهد حدوث ذَلكَ في المقالات ’الهندية‘ الَّتِي كتبها ماركس، إذ يحْدُثُ آخِر الأمر أن يرغمه شيء ما على العودة مُسرعًا إلى جوته، حيث يحتمي بصورة الشرق الَّتِي رسمها المستشرقون.

ومن الطبيعي أن يكون ماركس مُهْتَمًا، من زاوية مُعينة، بتبرير أطروحاته عن الثورة الاقتصادية

الاجتماعية، لكنه، من زاوية أخْرَى، قَدْ تيسر لهُ الاطلاع، فيما يبدو، على مجموعة من الكتابات الّتِي كانَ الاستشراق يدعمها داخليا، ويزعُم صلاحيتها للتطبيق خارج مجاله في الوقت نفسه، وهي الَّتِي كانت تتحكم في كل ما يقال عن الشرق. وكُنت حاولت في الفصل الأول أن أبين كيف كانَ لذلك التحكُّم تاريخ ثقافي عام في أوروبا مُنْذُ القِدم، وأما اهتمامي في هذا الفصل فينصبُّ على تبيان أسلوب وضع مُصَطلحات مهنية حديثة ومناهج تطبيقية مُعينة في القرن التَّاسع عشر، وهي الَّتِي فرض وُجودها سيطرته على كل حديث أو تفكير في الشرق، سواء كانَ ذَلكَ من جانب المُستشرقِين أو غير المُستشرقِين. وكان ساسي ورينان يمثلان على الترتيب الأسلوب الذِّي وضع به الاستشراق مجموعة من النصوص، ومناهج للتناول تضرب بجذورها في فِقه اللُّغة، الأمر الذِّي جعل الشرق يكتسب هوية عقلانية، جعلته غير مُساوٍ للغرب. واستدلالنا بحالة ماركس على تخلي مُفكر من غير المُستشرقِين أول الأمر عن شواغِله الإنسانية ثمّ اغتصَاب التعميمات الاستشراقية لهذه الشواغل، يضطرُنا إلى النظر في أساليب الدعم المُعجمِي والمؤسسي الَّتِي يتميز بها الاستشراق. تُرى ماذا كانت طبيعة تلك 'العملية' الَّتِي تجيء لكل من يناقش الشرق 'بألية' جبارة من التعريفات 'القادرة على كل شيء'، والتي كانت تُقدم نفسها باعتبارها تتمتع وحدها بصلاحية التطبيق المُناسبة لمناقشتها ولما كانَ علينا أن نُبين أيضًا كيف أثرت هذِّه الآلية بصفة مُحددة (وبفاعلية) في الخبرات الإنسانية الشخصية، والتي كانت تتناقض مع تلك الآلية في كل شيء آخَر، فإن علينا أيضًا أن نُبين اتجاهات هذِّه الخبرات والأشكال الَّتِي اتخذتها في الفترة الَّتِي شهدتها.

ووصف هذِّه 'العملية' بالغ الصعوبة والتعقيد، فهي لا تقل عُسْرًا وتعقيدًا عما يحْدُث لكل مبحث في طور النمو، حين يتخلص من مُنافسيه، ويضفي طابع 'الثقة' (والسلطة) على مناهجه ومؤسساته، كما يضفي الشرعية الثقافية العامة على أقواله وشخصياته ووسائل عمله. لكُنا نستطيع تبسيط جانب كبير من التعقيد السردي نفسه لهذه 'العملية' إذَا حددنا أنواع الخبرات الَّتِي كانَ الاستشراق يتوسل بها في العادة لتحقيق غاياته، والصورة الَّتِي كانت تُقدم بها إلى جمهور أوسع نطاقًا من جمهور العاملين بهذه المهنة. كانت هذِّه الخبرات في جوهرها تُمثّل استمرارًا للخبرات الَّتِي قُلت إنها ميزت عمل ساسي ورينان. لكنه إذَا كانَ هذان الباحثان يمثلان الاستشراق المُستند إلى الكُتب دون غيرها، ما دام لمّ يزعُم أيهما أن لهُ خبرة ميدانية خاصة بالشرق، فإن أمامنا تقاليد أُخْرَى تزعُم أن شرعيتها مُستمدة من الإقامة الفعلية في الشرق، وهي حقيقة لا مجال لِمُعارضتها، أي الاتصال الوُجودي الفعلي بالشرق. أمّا خُطوط 'المناسيب' الَّتِي تُحدد أول أشكال هذِّه التقاليد فقد وضعها أنكتيل وجونز وحملة نابليون، بطبيعة الحال، وكانت هذِّه الخطوط تُؤثر تأثيرًا لا يتزعزع في جميع المُستشرقِين الذين أقاموا في الشرق، وكانت تلك هي خطوط السُّلطة الأوروبية، فالإقامة في الشرق تعني حياة تتمتع بامتيازات الممثل الأوروبي، لا حياة المواطن العادي، فالممثل الأوروبي يعي أن لديه إمبراطوريه (فرنسية أو إنجليزية) 'تحتوي' الشرق، بمعنى أنها تُحيطه بأسلحتها الحربية والاقتصادية، وبأسلحتها الثقافية قبل هذِّه وتلك. وهكذا بدأتْ الإقامة في الشرق وثمارها العلمية تصُب في التقاليد النظرية المُستمدة من الكُتب، والتي اتسمت بها المواقف 'النَّصِيِّة' الَّتِي رأيناها عِنْدَ رينان و ساسي، وسوف يُؤدي هذان النوعان من الخبرة إلى تشكيل مكتبة جبارة لا يستطيع أحد، حتّى ماركس نفسه، أن يتمرد عليها، ولا يستطيع أحد أن يتجنبها.

وتتضمن الإقامة في الشرق الخبرة الشخصية والشهادة الشخصية إلى حد مُعين. وكانت المُساهمات في 'المكتبة الاستشراقية' وفي دعمها تعتمد على أسلوب تحويل الخبرة والشهادة من مُجرد وثيقة شخصية إلى مجموعة من القواعد الَّتِي تُمَكِّنُ 'عِلم الاستشراق' من العمل وتهبه القوة. وبعبارة أُخْرَى كانَ لابد من تحويل الأقوال الشخصية إلى أقوال رسمية داخل النص، ومعني هذّا ضرورة تُخلص الوثيقة الَّتِي تُسجل

إقامة الأوروبي وخبرته بالشرق، من سمات السيرة الذاتية والوصف ’المُتساهل‘، أو قُل ضرورة تقليل هذِّه السمات، على الأقل لإحلال الأقوال الوصفية الَّتِي تُمكن الاستشراق بصفة عامة، والمُستشرقِين اللاحقين بصفة خاصة، من الاعتماد عليها، والبناء على أُسسها، وإقامة المزيد من الملاحظات والأوصاف العلمية على هذِّه الأُسس. وهكذا فعلينا أن نترقب، فيما نترقب، كيف تتحول المشاعر الشخصية إزاء الشرق، بصراحة أكبر مما نجده عِنْدَ ماركس، إلى أقوال استشراقية رسمية.

ولكن الموقف يزداد ثراءً وتعقيدًا بسبب ما اتسم به القرن التاسع عشر كُلّه من إقبال من الأوروبيين على زيارة الشرق والكتابة عنه، وخصوصًا الشرق الأدنى. وإلى جانب ذَلكَ بدأ تراكُم عدد كبير نسبيًّا من الأعمال الأدبية الأوروبية ’ذات الأسلوب الشرقي‘ والتي كانت تقوم في حالات كثيرة على الخبرات الشخصية في الشرق. ويتبادر إلى الذهن فورًا اسم فلوبير باعتباره مصدرًا بارزًا من مصادر هذَّا الأدب، كما كان دزرائيلي ومارك توين وكنجليك ثلاثة أمثلة واضحة. ولكن ما يهمنا هُنا هو الفرق بين الكتابة الَّتِي تحولت عن الاستشراق الشخصي إلى الاستشراق الرسمي، وبين النمط الثاني، وهو القائم أيضًا على الإقامة في الشرق والشهادة الشخصية، لكنه يظل ’’أدبًا‘‘ لا علمًا، وهذا الفرق هو الذِّي أُريد الآن استكشافه.

كانَ وُجود أحد الأوروبيين في الشرق يتضمن دائمًا انفصال وعيه عما يُحيط به وإحساسه بأنه غير مُساوٍ لما حوله. وأما ما يُلاحظ بصفة رئيسية فهو ما يقصده هذَّا الوعي ويعتزمه: فلماذا أتي إلى الشرق؟ ما الذِّي يرمي إليه في ذَلكَ المكان حتّى ولو كانَ قَدْ اتجه إلى الشرق لاكتساب خبرة مُحددة بالغة الوضوح، دون أن يُغادر أوروبا فعليًّا، على نحو ما نرى عِنْدَ سكوط وهوجو وجوته؟ والواقع أننا نستطيع تقسِيم الكُتَاب إلى فئات محدودة طبقًا لمقاصدهم وبصورة مُنتظمة، فأما الفئة الأولى فهي فئة الكاتب الذي يعتزم استخدام إقامته لأداء مُهمة مُعينة، وهي توفير المادة العلمية للاستشراق العلمي. والفئة الثانية فئة الكاتب الذِّي يرمي إلى تحقيق ذَلكَ الغرض نفسه لكنه أقل استعدادًا للتضحية بغرابة وعيه الفردي وأسلوبه الخَاص في سبيل التعريفات الاستشراقية الموضوعية. ولا شك أن هذِّه الأخيرة تظهر أيضًا في عمله، لكنه يتعذَّر فصلها عن شطحات الأسلوب الشخصية إلا بصعوبة. والفئة الثالثة فئة الكاتب الذِّي تُحقق لهُ الرحلة الفعلية أو الاستعارية إلى الشرق ’مشروعًا‘ يشعُر به في أعماقه ويُلح عليه إلحاحًا. وهكذا فإن النص لديه مبنيٌّ على قيم جمالية شخصية، يغذوها مشروعُهُ الخاص ويرويها. وفي الفئتين الثانية والثالثة مجال أكبر كثيرًا من مجال الفئة الأولى لتأثير الوعي الشخصي، أو الوعي غير الاستشراقي على الأقل. وسوف تتضح المجالات النسبية المُتاحة في النص لِمُمارسة وعرض وجود المُؤلف أو حضوره إذَا اعتبرنا كِتاب إدوارد وليم لين «أخلاق المصريين المُحدثين وعاداتهم» أول الأمثلة البَارزة على الفئة الأولى، وكِتاب بيرتون «الحِج إلى المدينة ومكة» مُمثلًا للفئة الثانية، وكتاب نيرفال «رحلة في الشرق» مثالًا للفئة الثالثة.

وعلى الرغم من الاختلافات بين هذِّه الفئات الثلاث، فإنها ليست مُنفصلة عن بعضها البعض بالصورة الَّتِي قَدْ نتخيلها. بل ولا تقتصر كل فئة على أنماط ’’خالصة‘‘ تُمثلها فحسب. فالأعمال الَّتِي تنتمي إلى الفئات الثلاث تعتمد على ما يتميز به الوعي الأوروبي في قلب كل فئة من قوى الأثرة أو قوة الذات المُجرَّدة، ونرى في جميع الحالات تصوير الشرق كأنما قَدْ وُجِد من أجل المُراقب الأوروبي، بل وما هو أكثر، ففي الفئة الَّتِي تضُم كِتاب لين عن المصريين نرى بوضوح شديد ’ذات‘ المُستشرق، مهما يُحاول أسلوبه أن يُوحي بالموضوعية المُحايدة. كما إن بعض الصور ’الدالة‘ تتكرر بانتظام في الأنماط الثلاثة، منها صورة الشرق باعتباره مكانًا يُحَجُّ إليه، ومنها أيضًا رؤية الشرق باعتباره عرضًا شائقًا أو ’لوحة حية‘، وكل عمل عن الشرق في هذِّه الفئات يُحاول، بطبيعة الحال، تحديد الصفات الخاصة للمكان، ولكن الأهم هو مدى

اتفاق البناء الداخلي للعمل، أو ترادُفه إلى حد ما، مع التفسير الشّامل الذَي يُقدمه المؤلف للشرق فيه (أو يُحاول تقديمه). وليس مما يُدعو للدهشة أن يكُون هذا التفسير في مُعظم الحالات شكلًا من أشكال إعادة بناء الشرق على أُسس رومانسية، أي أن يكون تنقيحًا لصورته أو تقديم رؤية أُخْرَى لهُ تُعيده إلى الزمن الحَاضر حتّى تسترجعه حقًا. وهكذا فإن كل تفسير وكل بناء يُقام للشرق هو، إذن، إعادة تفسير لهُ وإعادة بناء.

وما دُمنا ذكرنا ذَلكَ فلنعُد مُباشرةً إلى الفوارق بين الفئات. كانَ كِتاب لين عن المصريين ذا تأثير كبير، فقرأه الكثيرون واستشهدوا به (من بينهم فلوبير) كما رسخ صيت مُؤلفه باعتباره شخصية بارزة في مجال البحث الاستشراقي. وبعبارة أُخْرَى، لمّ يكتسب لين مرجعيته بفضل ما قَال، بل بفضل مدى تطويع ما قاله حتّى يُلائم الاستشراق. فالذِّين يستشهدون به يرجِعون إليه باعتبارهِ مصدرًا للمعرفة الخاصة بمصر أو بلاد العرب، أمّا الذِّين قرأوا ويقرأون بيرتون أو فلوبير فينشدون ما تُفصح عنه كِتابتهما عن الكاتبين، إلى جانب ما كانا يعرفانه عن الشرق. فالعلاقة بين المؤلف ووظيفته في كتاب لين «المصريون المحدثون» أقل قوة من العلاقة بينهما في الفئات الأُخْرَى، بسبب انتشار عمله في أوساط المهنة، وما اكتسبه منها من تدعيم، ومن انتماء إلى المؤسسة الاستشراقية. كانت هوية المؤلف في عمل ينتمي إلى مجال بحثه ’المهني‘، أي الاستشراق، تشغل موقعًا ثانويًا بالقياس إلى مُتطلبات المجال نفسه، ومُتطلبات مادة موضوعه. ولكن ذَلكَ لمّ يحْدُثُ ببساطة، أو دون أن يُثير بعض المشكلات.

كانَ عمل إدوارد لين الكلاسيكي وصف «أخلاق المصريين المُحدثين وعاداتهم» (1836) نتيجة أو مُحصلة واعية وعامدة لسلسلة من الأعمال وفترتين من فترات الإقامة في مصر (1825 - 1828)، و(1833 - 1835م). وأنا أقول ’واعية عامدة‘ وأُؤكد هذه الصفة بعض الشيء لأن الانطباع الذِّي أراد لين لقارئه أن يخرُج به من الكتاب هو إنه كتاب يتضمن صورًا مُباشرة فورية، مُحايدة غير مُحَلاَّة لمصر، والواقع إنه كانَ ثمرة لجهود ’تحريرية‘ كبيرة (فلم يكُن الكِتاب الذِّي كتبه هو الكِتاب الذِّي نشره آخِر الأمر) وكذلك ثمرة لجهود خاصة وبالغة التنوع. لمّ يكُن في مولد إدوارد لين أو خلفيته ما يربُط، فيما يبدو، مستقبله بالشرق، ربما باستثناء جِدِّه واجتهاده المنهجي، وطاقته على الدراسات الكلاسيكية والرياضيات، وهي الَّتِي تُفسر إلى حد ما الانتظام الداخلي الظاهر للكِتاب. وتصديره للكِتاب يُقدم لنا سلسلة من الإشارات المُهمة الَّتِي تُسَاعدنا في فهم ما فعله من أجل الكِتاب. فلقد ذهب إلى مصر أصلًا لدراسة اللُّغة العربية. وبعد أن كتب بعض ’المذكرات‘ عن مصر الحديثة، تلقى التشجيع من لجنة تابعة لجمعية نشر المعرفة المُفيدة على أن يُكتب عملًا منهجيًا عن ذَلكَ البلد وسُكانه. وبعد أن كانَ الكِتاب لا يزيد عن مجموعة مُلاحظات ’عشوائية‘ أصبح وثيقة للمعرفة المفيدة، وهي الَّتِي رتبها ونظمها حتّى تكون ميسورة وفي مُتناول كل من يريد أن يُلم بالمعلومات الأساسية عن مُجتمع أجنبي. والتصدير يُوضح أن هذِّه المعرفة لابُد أن تتخلص، بطريقة ما، من أي معرفة سابقة، وأن تزعُم أنها تتمتع بطابع خاص ذي فاعلية خاصة، وهنا يتبدى دهاء إدوارد لين في المُجادلة، إذ إن عليه أن يُبيِّن أولًا أن ما فعله هو لمّ يستطع غيره أن يفعله، أو لمّ يفعله وحسب، وبعدها يُثبت إنه استطاع الحصول على معلومات أصيلة وصحيحة كل الصحة. وهكذا تبدأ مرجعيته الخاصة في الظهور.

وإذا كانَ إدوارد لين يُشير باستخفاف إلى ما كتبه شخص يدعى الدكتور رَسِلْ بعنوان «وصف أهل حلب» (وقَدْ طواه النسيان) فالواضح أن المُنافس الرئيسي السابق لهُ هو كِتاب «وصف مصر»، لكنه لا يُشير إلى الكتاب الأخير إلا في حاشية طويلة، وهو يذكره بنبرات احتِقار إذ يقول إنه ’’ذَلكَ العمل الفرنسي العظيم‘‘ عن مصر، مُستخدما علامات التنصيص لإظهار تلك النبرات. ويقول لين إن ذَلكَ العمل يتّسم بتعميم

فللسفي أكبر مما ينبغي، وبإهمالٍ أكبر مما ينبغي كذلك. وأما الدراسة الشهيرة الّتِي كتبها چاكوب بوركهارت فلم تكُن في رأي لين تزيد عن مجموعة من الحِكم والأمثال المصرية الشائعة، قائلًا إنها ''ليست بالاختبارات الصالحة لأخلاقيات شعب من الشعوب'' وكان إدوارد لين يختلف عن الفرنسيين وعن بوركهارت في إنه استطاع أن ينغمس في أوساط الأهالي، وأنِ يعيش مثلما يعيشون، وأن يلتزم بعاداتهم، وأن ''يتجنب إثارة أي اشتباه في الغرباء.. أي في أن ذَلكَ الشخص ليسِ من حقه أن يندسَّ بينهم''. وخشية أن يُوحى ذَلكَ ضمنًا بأن لين قَدْ فقد موضعيته، يمضي في حديثه قائلًا إنه كانَ يقتصر على الالتزام بألفاظ القرآن، مُؤكدًا كلمة ألفاظ، وإنه كانَ دائمًا واعيًا باختلافه عن ثقافة أجنبية في جوهرها عنه.[54] وهكذا فبينما كانَ جانب من هوية إدوارد لين يطفو بيُّسر وسُهولة في بحر المُسلمين الذِّين لمّ يشتبهوا فيه، كانَ الجانب الغاطس منه يحتفظ بسُلطته الأوروبية سِرًّا، للتعليق على كل ما حوله واكتسابه وامتلاكه.

يستطيع المُستشرق أن يُحاكي الشرق دون أن يكون العكس صحيحًا. وهكذا فإن ما يقوله عن الشرق يجب أن يُفهم على إنه 'وصف' حصل عليه في تُبادل يسير في اتجاه واحد: فكانوا هُم يقولون ويفعلون، وهو يُراقب ويكتُب. وكانت سُلطته تكُمن في قدرته على أن يعيش بينهم مثل أبناء اللُّغة نفسها تقريبًا، وأن يكتُب ما يكتبه سِرًّا. وكان المقصود بما يكتبه أن يُصبح معرفة مُفيدة، لا لمن يكتب عنهم بل لأوروبا ولشتي مُؤسسات النشرِ فيها. وذلك أمر لا يسمح لنا كِتاب إدوارد لين بأن ننساه على الإطلاق، فتلك الذات، أو ضمير المتكلم الذِّي يتجول بين عادات المصريين، وشعائرهم واحتفالاتهم، وطقوس الميلاد والبلوغ والدفن لديهم، ما هو في الواقع إلَّا شرقي مُتنكر وأداة استشراقية لاقتناص وتوصيل المعلومات القيمة الَّتِي لولاه لتعذر الحصول عليها، والكاتب لين يجمع في سرده بين صفتين صفة الشيء المعروض وصفة الشخص الذِّي يعرضه، وبهذا يكتسبِ ثقة الطرفين، ويُظهر شهيتين للإقبال على الخبرة: الأولى شهية الشرقي الذِّي يسعد بصحبته (أو ذَلكَ ما يبدو) والثاني شهية الغربي المفتوحة للمعرفة المُفيدة المُوثوق بها.

ولا يُوضح هذَّا مثالٌ أنصع من القصة الثُّلاثية الأخيرة في التصدير. ففيها يصف إدوارد لين مصدر معلوماته الأول وصديقه الشيخُ أحمد، باعتباره رفيقًا ونموذجًا عجيبًا، إذ يتظاهر الاثنان بأن لين مُسلم، ولكن لين لا يستطيعِ أن يُحاكي حركات المُصَلِّين في المسجد بجوار أحمد إلا بَعْدَ أن ينجح الأخير في قهر خوفه، مُستلهمًا ذَلكَ من قُدرة لين الجسورة علىِ المُحاكاة. وهذا الإنجاز الأخير يسبقه مشهدان يصور المؤلف فيهما أحمد في صورة الرَّجُل العجيب الذِّي يأكل الزجاج، وفي صورة الذِّي يجمع بين أكثر من زوجة واحدة. وتزداد المسافة الَّتِي تفصل بين لين والرَّجُل المُسلم في جميع الأجزاء الثلاثة لقصة الشيخُ أحمد، حتّى وهي تتضاءل أثناء أحداث القصة نفسها. إذ إن لين - باعتباره وسيطًا ومُترجمًا، إن صح التعبير، لسلوك المسلمين - لا يدخل نُسق حياة المسلمين إلا بقدر ما يُعينه على وصفها في نثر إنجليزي رصين، وفي هذَّا ما فيه من مُفارقة، فإن هويته باعتباره مُؤمنًا مُزَيَّفًا وأوروبيًّا يتمتع بمزايا خاصة تُمثّل جوهر فساد العقِيدة، لأن الصفة الأخيرة تنتقص من الصفة الأولى بما لا يدع مجالًا للشك. وهكذا فإن ما يبدو 'إبلاغًا' واقعيًّا صحيحًا عما يفعله مُسلم واحد، وغريب الأطوار إلى حد ما، يُظهره لين في صورة الكشف الصادق الصريح عن جوهر عقيدة المسلمين كُلها. ولا يكترث إدوارد لين لخيانة صداقته لأحمد أو صداقة الآخرين الذين يمدونه بالمعلومات، فلا يهمه إلا أن يبدو بلاغه دقيقًا وعامًا وموضوعيًّا، وأن يقتنع القارئ الإنجليزي بأن لين لمّ تُصبه مُطلقًا عدوى الزندقة أو الردة، وأخيرًا أن يلغِي النص الذِّي كتبه لين المضمون الإنساني لمادة موضوعه في سبيل الصحة العلمية للِّنص.

وتحقيقًا لهذِّه الغايات كُلها قام إدوارد لين بتنظيم كتابه لا باعتباره سردًا لأحداث مُقامه في مصر وحسب بل

باعتباره بناء سرديًّا تغلَب عليه ’إعادة البناء‘ والتفاصيل المُقدمة من وجهة نظر استشراقية، وأعتقد أن ذَلكَ هو الإنجاز الرئيسي لعمل لين، ففي الخطوط العريضة والشكل العام يتبع كتاب «المصريين المُحدثين» نُسق الرواية الإنجليزية في القرن الثامن عشر، مثل روايات هنري فيلدنج، إذ يبدأ الكِتاب بوصف البلد والمكان، وبعده تأتي فصول عن ’’الخصائص الشخصية‘‘، ’’والطفولة والتعليم المُبكر‘‘، تتلوها خمسة وعشرون فصلًا عن الاحتفالات، والقوانين، والطباع، والصناعة، والسحر، والحياة المنزلية، قبل أن نصل إلى القسم الأخير ’’الموت والشعائر الجنائزية‘‘. وحُجة لين تتبع، ظَاهريًّا، التسلسُل الزمني والتطور. وهو يكتب عن نفسه باعتباره مُراقبًا للمشاهد الَّتِي تتبع التقسيمات الرئيسية لعمر الإنسان، ونموذجه هو النُّسق السردي، على نحو ما نرى في رواية «توم جونز» الَّتِي كتبها فيلدنج، والمنشورة في 1749، وفيها نشهد مولِد البطل، ومُغامراته، وزواجه، وما يُوحي ضمنًا بوفاته. ولكن الصوت السردي في كتاب لين دائِم الشباب، أمّا موضوعه - أي «المصريون المُحدثون» - فيمر بدورة عُمر كل فرد. وقلب الوضع هُنا بمعنى أن فردًا وحيدًا يُضفي على نفسه ملكات لا تهم أبدًا ويفرض على مُجتمع وشعب عمرًا زمنيًّا شخصيًّا، لا يعدُو كونه ’العملية‘ الأولى من بين عِدة ’عمليات‘ لتنظيم المادة الَّتِي كانَ من الممكن ألاّ تزيد عن مُجرد السرد للرحلات في البُلدان الأجنبية، ومن ثمّ فالمؤلف يُحول نصًا خاليًّا من الفن إلى موسُوعة لعرض الغرائب وساحة للفحص الاستشراقي يصُول فيها ويجُول.

ولا تقتصر وسائل إدوارد لين في التحكم في مادته على حضوره الدرامي المزدوج (باعتباره مُسلمًا زائفًا وغربيًّا صادقًا) أو على تلاعُبه بالصوت السردي والموضوع، بل تتضمن كذلك استخدامه للتفاصيل. ويُقدم لين كل قسم كبير من كل فصل، في جميع الحالات، بمُلاحظة عامة لا تُثير الدهشة، مثل المُلاحظة التالية ’’من المُلاحظ بصفة عامة أننا نستطيع أن نعزو الكثير من أهم الخصائص البارزة لأخلاق وعادات وشخصية أُمة ما إلى الخصائص الطبيعية للبلد‘‘. ([55]) والعبارة يتبعها ما يُؤكدها بيُسر وسُهولة، كالإشارة إلى نهر النيل، وإلى مُناخ مصر ’’المُفيد للصحة إلى حد بعيد‘‘ وإلى ’’الدقة‘‘ الَّتِي يتميز بها عمل الفلاحين، ولكن لين لا يجعل هذِّه الجُزئية تُفضي إلى الحدث التالي في ترتيب سردي، بل يُضيف إليها، وهو ما يُؤدي إلى عدم تقديم ’الإشباع السردي‘ المُتوقع على أُسس شكلية محضة. وبعبارة أُخْرَى أقول إنه رغم التزام الخطوط العريضة الكُلية لنص كِتاب لين بالتتابُع السردي والسببي لدورة الميلاد والحياة والموت، فإن الجُزئية الخاصة المُقدمة في حلقة التتابع نفسها تُجهض الحركة السردية، إذ ينتقل لين من إبداء مُلاحظة عامة، إلى تصوير بعض جوانب الشخصية المصرية، إلى أوصاف الطفولة والمُراهقة والنُّضج والشيخوخة في مصر، لكنه دائمًا ما يُقدم تفصيلات كثيرة ليمنع سلاسة الانتقال. فعلى سبيل المثال، ما نكاد نسمع عن مُناخ مصر المُفيد للصحة، حتّى يُقال لنا إن أعمار المصريين قصيرة في الغالب بسبب الأمراض الفتاكة، وانعدام الرعاية الصحية، وجَوِّ الصيف الخانق، وبعدها يُقال لنا إن الحرارة ’’تُحِث المصري [وهو تعميم مُطلق] على الإسراف في الملذات الحسية‘‘، وسُرعان ما تتوقف الأحداث وننغمس في التفاصيل الوصفية المصحوبة بالخرائط والرسُوم الخطِّية، لما وجده في القاهرة من مبانٍ وزخارف ونافورات وأقفال. وعندما تعود النبرة السردية إلى الظهور، يتضح أنها لا تزيد عن مظهر شكلي.

ولا يحول دون تحقيق النظام السردي، في الوقت الذِّي يُعتبر فيه النظام السردي هو الخُرافة المُسيطرة على نصِّ إدوارد لين، سوى قوة الوصف الخالصة المهيمنة الجبارة. فالهدف الذِّي يسعى لين لتحقيقه هو رسم صورة بصرية كاملة لمصر والمصريين، بحيث لا يُخْفِي شيئًا عن القارئ، وأن يُقدم صورة المصريين دون تعمُق، بل في تفاصيل ’مُتورمة‘. وهو ’راوية‘ نزاَّعٌ إلى سرد الطرائف المتطرفة

'السادية الماسوكية'. أي المُوحية بحب التألم والإيلام، مثل وصف قيام الدراويش بتشويه أجسامهم، وقسوة القُضاة، واختلاط الدين بالفجُور بين المسلمين، وتطرف النوازِع الشهوانية وما إلى ذَلكَ. لكنه مهما تكُن غرابة الحادثة ومهما يكُن شذوذها، ومهما يبلغ انغماسنا في تفاصيلها الكثيرة المرهقة، فإن لين حاضر هُنا وهُناك دائمًا، ومهمته تجميع ما تفرق أو تمزق، وتمكيننا من مُواصلة السير وإن كانَ مُتقطعًا. وهو ينجح في أداء هذِّه المهمة، وذلك إلى حد كبير بفضل كونه أوروبيًّا وحسب، إذ يستطيع بهذه الصفة أن يُخضِع للعقل ألوان الانفعال والإثارة الَّتِي تبدو للأسف في سُلوك المسلمين، ولكن ذَلكَ - أقصد قُدرة لين على التحكم في جموح موضوعه بلجام شديد من الانضباط والموضوعية - يرجع إلى حد أكبر إلى المسافة 'الباردة' الَّتِي تفصلهُ عن الحياة المصرية والجانب المُثمر لهذه الحياة.

وتقع اللحظة الرمزية الرئيسية في بداية الفصل السادس، وعنوانه "الحياة المنزلية – بقية''. وعندما يصل لين إلى هذِّه المرحلة يكون قَدْ اتبع 'العُرْف' الروائي الذِّي يُتيح لهُ أن يتجول في أرجاء الحياة المصرية، وبعد انتهاء جولته في المساكن العامة وعادات المنزل المصري (فهو يمزج العالمْين الاجتماعي والمكاني معًا) يبدأ في مُناقشة الجانب الخاص للحياة المنزلية. ويقول فورًا إن عليه ''أن يُقدم وصفًا ما للزواج وحفلات الزفاف''. وكالعادة يبدأ الوصف مُلاحظة عامة قائلًا إن الامتناع عن الزواج عندما يبلغ الرجل السِّنَّ المُناسبة ولا يعوقه عائق يُبرر ذَلكَ، يعتبره المصريون ''أمرًا مُستهجنًا بل وماسًا بالسمعة الطيبة''. ودون تمهيد ينتقل لين إلى تطبيق ذَلكَ على حالته ويتضح أنه مُذنب. ومن ثمّ يُخصص فقرة طويلة لسرد الضغوط الَّتِي يتعرض لها لتزويجه، وهو ما يرفضه بإصرار عنِيد. وأخيرًا وبعد أن يرفض لين أيضًا عرض صديق لهُ بتدبير زواج مصلحة مُتبادلة لهُ، تنتهي 'فصول' القصة فجأة إذ يكتفي لين بوضع نقطة في آخِر عبارته وإردافها بشرطة طويلة، [56] ثُمّ يستأنف مُناقشته العامة بمُلاحظة عامة أُخْرَى.

ولا تقتصر دلالة ذَلكَ على كونه نموذجًا لما يتبعه لين من مُقاطعة مجري السرد الرئيسي بإدراج تفاصيل مُخِلَّةٍ بنظامه، بل تتضمن أيضًا انفصال المؤلف انفصالًا حقيقيًّا وصارمًا عن الحركة المُثمرة للمجتمع الشرقي. والقصة الصُّغرى الَّتِي ترويِ رفضه الانضمام إلى المجتمع الذِّي يصفه تنتهى بثغرة مُثيرة، إذ يبدو أنه يقول إن قصته لا يُمكن أن تستمر ما دام لمّ 'يدخُل' خصوصية الحياة المنزلية، وهكذا يتوارى احتمال دخوله هذِّه الحياة. إنه دون مُبالغة يلغي وجوده باعتباره ذاتًا إنسانية برفضه الزواج لدخول المجتمع الإنساني. وهكذا يُحافظ على هويته 'المرجعية' باعتباره مُشاركًا وهميًّا ويُدعم موضوعية روايته. فإذّا كُنا قَدْ علِمنا من قبل أن لين لمّ يكن مُسلمًا، فنحن نعلم الآن أنه كانَ مضطرًا - حتّى يُصبح مُستشرقًا، لا شرقيًّا - إلى حرمان نفسه من المُتع الحسية للحياة المنزلية، بل إنه اضطر إلى تجنب الانتماء إلى زمانه برفضه الدخول في دورة الحياة الإنسانية، ولم يكُن يستطيع إلَّا بهذا الأسلوب السلبي أن يحتفظ بمرجعيته اللا زمنية باعتباره مُراقبًا.

كانَ على لين أن يختار إما أن يعيش دون ''مُنغصات ومتاعب'' وإما أن يُنجز دراسته للمصريين المُحدثين. وكانت نتيجة اختياره، بوضوح، هي الَّتِي مكنته من معرفة المصريين، لأنه لو كانَ قَدْ أصبح واحدًا منهم لما غدا منظوره مُعجميًّا خالصًا، بريئًا من 'التلوث'، ومن الحياة الجنسية. وهكذا فإن لين يكتسب المصداقية والشرعية 'الأكاديمية' بطريقتين مُهمتين ومُلِحَّتَيْن، الأولى هي التدخُل في المجرى السردي الطبيعي لحياة البشر، فذلك ما تُنجزه التفاصيل الهائلة، حيث يتمكن ذكاء المُراقب الأجنبي من تقديم المعلومات المُتزاحمة ثمّ إقامة الروابط فيما بينها وضم بعضها إلى البعض، أي إنه يقوم 'بتشريح' المصريين أولًا، إن صح هذّا التعبير، ابتغاء عرض التفاصيل ثمّ ضم الأجزاء بعضها إلى بعض بنبرة

النصح والإرشاد. والثانية هي عدم الارتباط بالجانب الخلاق 'التوليدي' للحياة المصرية الشرقية، وهذه هي المهمة الَّتِي يُنجزها قمعه لشهوته الحيوانية، من أجل نشر المعلومات، لا في مِصر أو من أجل مصر بل في الأوساط العلمية الأوروبية بصفة عامة ومن أجلها. ولقد كانَ نجاحه في فرض إرادته العلمية على واقع غير مُنتظم، وفي تركه عامدًا مقر إقامته كيما يبني المشهد الذِّي جلب لهُ الشهرة العلمية، مصدرًا لشهرته العُظمى في حوليات الاستشراق، فلم يكُن من الممكن الحصول على مثل ما حصل عليه من معرفة مُفيدة، وصياغتها ونشرها، إلا بمثل ما أقدم عليه من ضروب الحرمان.

وأما العملان الكبيران الآخران لإدوارد لين، وهما معجمه العربي الذِّي لمّ يتمكن قطّ من إتمامه، وترجمته المُمِلَّة «لألف ليلة وليلة»، فقد دعما النظام المعرفي الذِّي دَشَّنَه كتاب «المصريين المُحدثين». ففي عملية الأخيرين تختفي فرديته اختفاء كاملًا، ويكتفى لين بالظهور باعتباره القناع الرسمي للشارح والمُترجم الجديد (لألف ليلة) والمُعجمي الموضوعي. ويتحول لين من مُؤلف مُعاصر لمادة موضوعه إلى باحث مُستشرق في العربية الفُصحى وفي الإسلام الكلاسيكي، وهو الجانب الذِّي يبقى في قيد الحياة من شخصية المُؤلف الأولى. ولكن شكل ذَلكَ 'البقاء' هو الذِّي يهمُنا، إذ إن التركة العلمية لإدوارد لين لمّ تكن تعني الشرق في شيء، بطبيعة الحال، ولكنها كانت تعني الكثير للمؤسسات والهيئات في مجتمعه الأوروبي. وكانت بعض هذِّه أكاديمية - مثل جمعيات الاستشراق الرسمية ومُؤسساته وهيئاته - أو خارج النطاق الأكاديمي، وبصور بالغة الخصوصية، نلمحها في عمل الأوروبيين اللاحقين الذين أقاموا في الشرق.

وإذا قرأنا كتاب «المصريين المُحدثين» الذِّي وضعه لين، لا باعتباره مصدرًا للأدب الشرقي بل باعتباره عملًا مُوجهًا لتنمية تنظيم الاستشراق الأكاديمي، فسوف نجد فيه إيضاحات مُفيدة، إذ إن وضع الذات 'الوراثية' في موقع ثانوي بالنسبة للمرجعية البحثية عِنْدَ لين يتفق اتفاقًا دقيقًا مع ريادة التخصص في المعرفة بالشرق، وزيادة اكتسابها الصفة المؤسسية، الَّتِي تُمثلها شتي الجمعيات الشرقية، إذ إن الجمعية الآسيوية الملكية كانت قَدْ أُنشئت قبل ظهور كِتاب لين بعقدٍ كامل، ولكن لجنة المراسلات التابعة لها - والتي كانت ''أهدافها تتمثل في تلقى المعلومات والتحريات الخاصة بالشرق في مجالات الفنون والعلوم والأدب والتاريخ والآثار'' ([57]) - كانت هي المستفيدة 'البنيوية' من 'ذخيرة' معلومات لين، وهي المعلومات الَّتِي سبقت مُعالجتها واكتملت صياغتها. وأما فيما يتعلق بنشر أعمالٍ من نوع عمل لين، فلقد توافرت لذلك عدة جهات، بخلاف شتى جمعيات المعرفة المفيدة، في العصر الذِّي شهد استنفاد طاقات البرنامج الاستشراقي الأصلي لتعزيز التجارة والتبادُل مع الشرق، وكان من بين هذِّه الجهات جمعيات علمية مُتخصصة أصدرت أعمالًا تدُل على ما تتمتع به البحوث العلمية النزيهة من قيم كامنة (إن لمّ تكُن فعلية). وهكذا فإن أحد البرامج الَّتِي وضعتها الجمعية الآسيوية الفرنسية ينُص على ما يلي:

تأليف أو طباعة كتب النحو، والمعاجم، وغير ذَلكَ من الكُتب الأساسية الأُخْرَى المعترف بأنها مُفيدة أو لا غنى عنها لدراسة اللغات الَّتِي يقوم بتدريسها أساتذة معينون [اللغات الشرقية]؛ والمساهمة، من خلال الاشتراكات أو غيرها من الوسائل في نشر أعمالٍ من نوع الأعمال الَّتِي يُنجزها المؤلفون في فرنسا أو في الخارج؛ واقتناء المخطوطات، أو النسخ الكلى أو الجزئي للمخطوطات الموجودة في أوروبا، وترجمتها أو اقتطاع مُقتطفات منها، وزيادة أعدادها بنسخها إما عن طريق فن الحفر أو الطباعة بالحجر وتمكين مُؤلفي الكُتب المفيدة في الجغرافيا والتاريخ والفنون والعلوم من اكتساب الوسائل الَّتِي تُتيح للجمهور الاستمتاع بثمار كدّهم وسهرهم؛ ولفت نظر الجمهور من خلال مجلة دورية مُكرسة للأدب الآسيوي، إلى الإبداعات العلمية أو الأدبية أو الشعرية للشرق، ونظائرها الَّتِي تُبدعها أوروبا بانتظام،

وإلى تلك الحقائق عن الشرق الّتِي قَدْ تهم أوروبا، وإلى تلك المكتشفات والأعمال الّتِي قَدْ تُصبح الشعوب الشرقية موضوعا لها، فهذه إذن هي الأهداف الّتِي تقترح الجمعية الآسيوية أن تعمل على تحقيقها.

كانَ التنظيم المنهجي الذِّي وضعه الاستشراق لنفسه هو الحصول على المادة الشرقية ونشرها بصورة مُنتظمة باعتبارها ضربًا من المعرفة المتخصصة. فالبعض ينسخ ويطبع كتب النحو، والبعض يحصل على نصوص أصلية، والبعض يُضاعف أعدادها وينشرها على نطاق واسع، بل 'ويوزع' المعلومات على الناس في مطبوعات دورية. ولقد كتب لين كتابه، وضحى بذاته، في إطار هذَا النظام ومن أجله. ونحن نجد أيضًا ما ينصُّ على الطريقة الَّتِي يستمر بها عمله في 'أرشيفات' الاستشراق، ألاّ وهو إنشاء '' متحف''، حسبما يقول ساسي:

مُستودع هائل لجميع الأشياء، ومن شتى الأنواع من الرسوم، ومن الكُتب الأصلية، والخرائط، وروايات الرحلات، وإتاحتها لكل من يرغب في تكريس نفسه لدراسة الشرق، وذلك بأسلوب يُمكن كل دارس من هؤلاء بأن يشعر بأنه انتقل كأنما بفعل السحر، إلى داخل قبيلة منغولية مثلًا أو أصبح يعيش وسط أبناء الجنس الصيني، وفقًا لما اختاره موضوعًا لدراساته... ومن الممكن أن نقول... إنه بعد الانتهاء من نشر كُتب أساسية في... اللُّغات الشرقية، لن يكون لدينا ما هو أهم من وضع حجر الزاوية لهذا المتحف، وهو الذِّي أعتبره بمثابة تعليق حي أو تُرجمان ينطق بلسان المعاجم.([58])

وكلمة 'تُرجمان' العربية هي الأصل الدقيق الذِّي اشْتُقَّتْ منه كلمة 'ترشمان' الفرنسية وتعني ''المترجم'' أو '' الوسيط'' أو ''المتحدث باسم غيره''، فمن ناحية نجد أن الاستشراق قَدْ 'حصل على' الشرق بأقصى قدر مُمكن من الحرفية وعلى أوسع نطاق مُمكن؛ ومن ناحية أُخْرَى جعل المعرفة به 'مألوفة' للغرب، بعد أن جعلها تمُر بمصفاة القواعد التنظيمية، والتصنيفات، والحالات الَّتِي تُمثّل عينات مُحددة، والمُراجعات الدورية، والمعاجم، وكُتب النحو، والشروح، والطبعات المُتوالية، والترجمات، وكلها يُمثل في مجموعه صورة تُحاكي الشرق مُحاكاة ظاهرية، وكلها يُعيد تقديم الشرق في صورة مادية في الغرب ومن أجل الغرب. أي إن الشرق كانَ يُعْتَزم تحويله من صورة الشهادات الشخصية، وغير الواضحة أحيانًا، والتي كانَ يُدلى بها من يقومون بالرحلات الجسورة ومن أقاموا في الشرق، إلى صورة غير شخصية يتولى تحديد معالمها صف كامل من الباحثين العُلماء، أي تحويل الشرق من صورة الخبرات المتابعة الَّتِي تأتي بها البحوث الفردية إلى متحف خيالي ما، أو قُل إلى متحف بلا جدران، يُصبح فيه كل ما جمع من أقاصي البقاع وشتى_

ضروب الثقافة الشرقية، ممثًّلا للشرق بصورة قاطعة. كما كانَ يجري تحويله مرة ثانية وإعادة بنائه، حتّى تصبح عصبة الشذرات التي عاد بها مُجَزَّأةً من قاموا بالاستكشاف، واشتركوا في الحملات، وفي أداء مهمات بعينها، وفي الجيوش، وفي التجارة، مادة استشراقية لها معنىً، بعد أن تكتسي الثياب المعجمية، والببليوغرافية، والتصنيفية، والنَّصِّية. وبحلول منتصف القرن التاسع عشر كانَ الشرق قد أصبح، بتعبير دزرائيلى، حياة عملية، يستطيع المرء فيها أن يعيد تكوين الشرق، وأن يسترجعه، وأن يعيد تكوين نفسه في غضون ذَلكَ ويسترجعها.

رابعًا: الحُجَّاجُ ورحلات الحج

من بريطانيا وفرنسا

كانَ على كل أوروبي يسافر إلى الشرق أو يقيم فيه أن يحمي نفسه من ضروب تأثير الشرق التي تثير القلق. ولقد لجأ كاتب مثل لين آخر الأمر إلى 'إعادة جدولة' الشرق وتعديل موقعه عندما بدأ الكتابة عنه، فمظاهر الشذوذ في الحياة الشرقية - من التقاويم 'الزمنية' العجيبة، إلى التضاريس المكانية غير المألوفة، إلى اللغات ذات الغرابة الدافعة على اليأس، إلى الأخلاقيات التي تبدو منحرفة - تقل كثيراً عندما تتخذ صورة سلسلة من الموضوعات المفصلة والمقدمة في أسلوب النثر الأوروبي المعياري. ومن الصحيح أن نقول إنّ لين عندما أضفى الصورة الشرقية على الشرق لم يقف عند تحديد صورته الواقعية بل عَدَّلها ونقحها، أي إنه حذف منها كل ما يمكنه أن يؤذى الحساسية الأوروبية، بالإضافة إلى ما يمس وجوه تعاطفه الإنساني الشخصي. وفي أغلب الحالات كان يبدو أن الشرق يخدش 'الصحة' أو 'اللياقة' الجنسية، فكان كل شئ في الشرق - أو على الأقل في الشرق المتمثل في مصر عند إدوارد لين - ينز خطورةٌ جنسية، ويهدد الصحة العامة واللياقة المنزلية بسبب الإفراط في ''حرية الجماع''، وهو التعبير الذي لم يستطع لين أن يتجنبه، خلافاً لما يتسم به عادة من التحرز في القول.

ولكن الشرق كان يمثل ضروبًا أخرى من التهديد بخلاف الجنس، وكانت جميعاً تمحو التقسيمات التي يقيمها الأوربيون على أسس الزمان والمكان والهوية الشخصية، بل وتمحو عقلانية هذه المفاهيم لديهم، ففي الشرق كان المرء يواجه، فجأةً، عراقةً زمنية لا يتخيلها العقل، وجمالاً غير إنساني، ومسافات لا تقف عندَ حدود. وكان من الممكن الانتفاع بهذه المفاهيم بقدر أكبر من 'البراءة'، إن صح هذا التعبير، إذا جُعلت موضوعًا للتفكير والكتابة، بدلاً من خوضها مباشرة. وهكذا فإن الشرق في قصيدة '**ذاچاور**'، أي الأجنبي أو الأوروبي، للشاعر بايرون، وفي **ديوان الشرق والغرب** للشاعر جوته، وقصيدة '**الشرقيون**' للشاعر فكتور هوجو، يتخذ صورة للانطلاق، وصورة 'الفرصة الأصلية'، وهي التي نسمع نغمتها الرئيسية في قصيدة جوته '**هجير**':

الشمال والغرب والجنوب تَتَفَتَّتُ

والعُروش تنفجرُ والامبراطوريات تَرْتَعِدُ

وتطير، وفي الشرق النقيِّ

تتنسم نسائم الشيوخ الحكماء!

كان المرء يعود دائماً إلى الشرق - ''فإلى هناك، في نقاء وصلاح سوف أعود إلى الأصول العميقة للجنس البشري''- ويرى فيه استكمالاً وتأكيداً لكل ما كان قد تخيله:

الله في الشرق

والله في الغرب

وبقاع الشمال والجنوب

تستقر في سكينة يديه(76).

كان الشرق بشعره وجَوِّهِ وإمكانياته يمثله شعراء مثل حافظ، فهو مكان 'غير محدود' كما يقول جوته،

وهو أكبر سناً وأكثر شباباً منا نحن الأوروبيين. وقد أخذ هوجو في قصيدتيه ‘‘صيحة الحرب التي يطلقها المفتي‘‘ و‘‘حزن الباشا‘‘(٧٧) صورة الضراوة والحزن البالغ لدى الشرقيين لا من خشية فعلية على الحياة ولا من الإحساس بالضياع الذي يوقع في الحيرة، بل من ڤولنى وچورچ سيل، فهما العالمان اللذان ترجما الروعة الهمجية فأحالاها إلى معلومات يستطيع الشاعر ذو الموهبة الرفيعة استخدامها.

وهكذا استطاع الأدباء استغلال المادة التي أصبحت متاحة بفضل المستشرقين، مثل لين وساسى، وريناز وڤولنى، وجونز (ناهيك بكتاب وصف مصر) وبفضل غيرهم من الرواد. وعلينا أن نتذكر الآن مناقشتنا السابقة للأنماط الثلاثة من الأعمال التي تدور حول الشرق وتستند إلى الإقامة الفعلية فيه. فلقد أدت المقتضيات الصارمة للمعرفة إلى تخليص الكتابة الاستشراقية من ’حساسية‘ المؤلف، ومن هنا كان تشذيب لين لكتابته بحذف ما يتصل بذاته، ومن هنا أيضاً نشأ النوع الأول من الأعمال التي عددناها. وأما النمطان الثاني والثالث فتبرز فيهما ذات المؤلف بروزاً واضحاً، وتعتبر إما تابعة للصوت الذي يتولى تقديم المعرفة الحقيقية، (النمط الثاني) أو مسيطرة بحيث يمر من خلالها كل ما يُقال لنا عن الشرق (النمط الثالث). لكننا نجد أن الشرق قد أصبح على امتداد القرن التاسع عشر كله - أي بعد نابليون - مكاناً يُحَجُّ إليه، وكان كل عمل رئيسي ينتمي إلى الاستشراق الصادق، وإن لم يكن دائماً أكاديميّا، يتخذ شكله وأسلوبه و مقصده من فكرة الحج إلى الشرق. كما نجد في هذه الفكرة، مثلما نجد في الأشكال الأخرى الكثيرة للكتابة الاستشراقية التي ناقشناها، أن الفكرة الرومانسية التي تقول بإعادة البناء الذي يشبع النفس (المذهب الطبيعي للأسباب الخارقة) تمثل المصدر الرئيسي.

كان كل حاج أو زائر للشرق يرى الأشياء من زاويته الخاصة، ولكن هناك حدوداً لما يمكن أن ترمي إليه رحلة الحج، وللشكل أو الهيئة التي يمكن أن تتخذها، وللحقائق التي يمكنها الكشف عنها. كانت جميع رحلات الحج إلى الشرق تمر بالأراضي المذكورة في الكتاب المقدس، أو كان عليها أن تمر بها، وكانت معظمها، في الواقع، محاولات للحياة من جديد في الواقع اليهودي المسيحي / اليوناني الروماني، أو لتحرير قسم من ذلك الواقع، في الشرق المديد ذى الخصب الذي لا يصدقه العقل. كان الشرق الذي أضفيت عليه صورة الشرق الخاصة، أي الشرق الذي صوره المستشرقون، يمثل التحدي الذي لابد من خوضه، مثلما كان الكتاب المقدس، والحملات الصليبية، والإسلام، ونابليون، والأسكندر سوابق مهيبة لها وزنها. ولم تكن صورة الشرق التي رسمها العلماء عائقا يعوق تأملات الحاج وتهويمات خياله الخاصة فحسب؛ بل إن وجود هذه الصورة السابق للرحلة كان يقيم الحواجز بين المسافر المعاصر وبين كتابته، إلا إذا انفصلت صورة الشرق في كتب المكتبة عن تلك الكتب وانتقلت إلى ’المشروع‘ الجمالي، على نحو ما حدث عندما انتفع نيرڤال وفلوبير بالمادة التي وجداها عندَ إدوارد لين. وكان من العوائق الأخرى ما تفرضه المقتضيات الرسمية للبحث الاستشراقى من قيود بالغة الشدة. وكان بعض الحجاج، مثل شاتوبريان، يزعم بوقاحة أنه قام برحلاته من أجل ذاته فحسب، قائلاً: «سأذهب بحثاً عن صور (شعرية): هذا كل ما في الأمر»(٧٨) وأما فلوبير، وڤيني، ونيرڤال، وكنجليك، ودزرائيلى، وبيرتون فقد قاموا برحلاتهم جميعاً لإزالة ’العفن‘ الذي كان يكسو الأرشيف الاستشراقي القائم من قبل. وكان المعتزم أن تصبح كتاباتهم مستودعا جديداً قشيبا للخبرة بالشرق - ولكن هذا المشروع نفسه، كما سوف نرى، كان يتحول في العادة (وإن لم يكن في جميع الأحوال) إلى النزعة الاختزالية للمستشرق. وأسباب ذلك مُرَكَّبة من عدَّة عناصر، ولكنها تتصل إلى حد بعيد بطبيعة الحاج، وبالطريقة التي ينتهجها في كتابته، والشكل المقصود للعمل.

ماذا كان الشرق يمثل للمسافر الفرد في القرن التاسع عشر؟ انظر معى أولاً إلى الفرق بين من يتكلم

الإنجليزية ومن يتكلم الفرنسية، كان الشرق هو الهند بالنسبة للأول، بطبيعة الحال، فهي مكان تمتلكه بريطانيا فعلاً، ومن ثم كان المرور من الشرق الأدنى يمثل سبيل الوصول إلى مستعمرة كبرى. وهكذا نرى أن المساحة المتاحة لانطلاق خياله تخضع للحدود التي تفرضها حقائق الواقع، من الإدارة، إلى المشروعية الإقليمية، إلى السلطة التنفيذية، فكان سكوط، وكنجليك و دزرائيلى، و ووربيرتون، وبيرتون، بل وحتى چورچ إليوت (وهي التي تجعل الغرب يضع خططًا من أجل الشرق في روايتها **دانيل ديروندا**) كُتَّاباً، مثل لين نفسه وجونز من قبله، يرون الشرق في صورة يحددها الامتلاك المادي، أو قل تحددها 'المخيلة المادية'، إنْ صح هذا التعبير. كانت انجلترا قد هزمت نابليون، وأَجْلَتْ فرنسا، وكان العقل الإنجليزي يستعرض الامبراطورية التي يسودها والتي أصبحت في الثمانينيات من القرن التاسع عشر تمتد دون انقطاع من البحر المتوسط حتى الهند - وتتخذ صورة الأرض التي تخضع من أقصاها إلى أقصاها للسلطة البريطانية. وكانت الكتابة عن مصر أو سوريا أو تركيا، شأنها شأن السفر في أي منها، بمثابة التجوال في الأراضى الخاضعة للإرادة السياسية، والإدارة السياسية، و'التعريف' السياسي. كان النفوذ الإقليمي يجبر الفكر على الخضوع له، حتى بالنسبة لكاتب متحرر من القيود مثل دزرائيلى، فلم تكن روايته **تانكرد** مجرد طائر شرقى غِرِّيد، لكنّها كانت نموذجًا يجسد الإدارة السياسية الحصيفة للقوى الفعلية على أراضٍ حقيقية.

وعلى العكس من ذلك كان 'الحاج' الفرنسي يخامره إحساس بالفقدان العميق في الشرق، إذ كانَ يأتي إلى مكان لم يكن لفرنسا فيه، على عكس بريطانيا، وجود سيادى. وكان حوض البحر المتوسط يرجع أصداء هزائم الفرنسيين، من الحملات الصليبية إلى نابليون. وأما الذي أصبح يعرف باسم ''المهمة الحضارية'' فقد بدأ في القرن التاسع عشر باعتباره أفضل المتاح بعد المرتبة الأولى التي يحتلها الحضور البريطاني. ومن ثم فإن الحجاج الفرنسيين، من ڤولني فصاعدًا، كانوا يرسمون ويقصدون ويتخيلون ويتأملون الأماكن **الموجودة في أذهانهم** في المقام الأول، فأقاموا مشروعات لتأليف معزوفة موسيقية فرنسية الطابع، بل وربما أوروبية، في الشرق، وكانوا يفترضون بطبيعة الحال أنهم هم الذين سوف يقومون بتوزيع اللحن على الآلات المختلفة. كانَ الشرق عندهم شرق الذكريات، والأطلال الموحية، والأسرار المنسية، والتوافقات الخبيئة، ويمثل أسلوبًا خاصًّا 'للوجود' شبه قائم على قيم جمالية، وهو الشرق الذي كانت 'أعلى' صوره الأدبية تتمثل في أعمال نيرڤال وفلوبير، وهما اللذان كانَ يقوم عملهما على أسس ثابتة من الأبعاد الخيالية غير القابلة للتحقيق (إلا جماليًا).

وكان ذَلكَ يصدق إلى حد ما أيضاً على من قاموا برحلاتهم من العلماء الفرنسيين في الشرق، إذ كانَ اهتمام معظمهم مُنْصبًّا على الماضي الذي يصوره الكتاب المقدس، أو الحملات الصليبية، كما قال بذلك هنرى بوردو في كتابه **المسافرون في الشرق**(٧٩). ويجب أن نضيف إلى هذه الأسماء (بناء على اقتراح حسن النوتى) أسماء علماء اللغات السامية الشرقية، ومن بينهم كترمير؛ وصولسى، مستكشف البحر الميت؛ ورينان الباحث في الآثار الفينيقية؛ وچوداس دارس اللغات الفينيقية؛ وكاتافاجو ودفريمرى، اللذان درسا الأنصارية والاسماعيلية والسلاچقة؛ وكلير مون-جانو الذي قام باستكشاف أرض چوديا (اليهودية)؛ والمركيز دي ڤوجييه، الذي كان عمله يتركز في تفسير الكتابات المنقوشة في تدمر. وبالإضافة إلى هؤلاء نجد مدرسة علماء الآثار المصرية برمتها، المنحدرة من شامبو ليون وماربييت، وهي المدرسة التي كان من أفرادها فيما بعد ماسپيرو ولوجران. ويجدر بنا أن نذكر مؤشرا على الفرق بين حقائق الواقع عند البريطانيين وخيالات الفرنسيين، ألا وهو ما قاله الرسام لودوڤيك ليبيك في القاهرة، عندما أدلى بتعليق حزين عام ١٨٨4 (بعد بداية الاحتلال البريطاني بعامين) قائلاً ''مات الشرق في القاهرة''. ولم يعرب عن

الرضى عن قمع بريطانيا للثورة العرابية الوطنية إلا رينان، ذَلكَ العنصري الواقعي، إذ قال - بحكمته الأعظم! - إنّ الثورة كانت ''عارا على الحضارة''(٨٠).

وعلى عكس ڤولني ونابليون، لم يكن 'الحجاج' الفرنسيون في القرن التاسع عشر يطلبون حقائق علمية بقدر ما كانوا يطلبون حقائق غريبة وإن كانت ذات جاذبية خاصة. ويصدق هذا بوضوح على 'الحجاج' من الأدباء، ابتداء شاتوبريان، الذين وجدوا في الشرق مكانًا يتفق مع أساطيرهم وشواغلهم ومتطلباتهم الخاصة. وهنا نلاحظ كيف كان 'الحجاج' جميعاً، والفرنسيون منهم بصفة خاصة، يستغلون الشرق في عملهم حتى يبرروا، تبريرا ملمحاً إلى حد ما، 'رسالتهم' الوجودية. ولم يكونوا يستطيعون التحكّم في دفقات مشاعرهم الذاتية إلا حين تبرز أغراض معرفية إضافية للكتابة عن الشرق. إذ إن لامارتين مثلاً يكتب عن نفسه، وأيضاً عن فرنسا باعتبارها قوة مسيطرة في الشرق، والمشروع الأخير هو الذي يكتم صوت الدوافع التي تكمن خلف أسلوبه، ويتحكم آخر الأمر في هذه الدوافع التي تمليها روحه هو، وذاكرته هو، وخياله الخاص. وهكذا لم يستطع أي من 'الحجاج'، فرنسيين كانوا أم انجليز، أن يسيطر السيطرة الصارمة على نفسه أو على ذاته مثلما فعل إدوارد لين، بل حتّى ولا ريتشارد بيرتون ولات. أ. لورنس، فلقد كتب الأول ما يشبه رحلة الحج الإسلامية وكتب الثاني ما كان يسميه رحلة حج عكسية الاتجاه، أي انطلاقًا من مكة، إذ قدما 'أكواما' من المادة الاستشراقية التاريخية والسياسية والاجتماعية دون أن تبرأ من وجود 'الذات' على نحو ما رأينا عند لين. ولهذا فإن بيرتون ولورنس وتشارلز داوتي يشغلون موقعا وسطا بين لين وشاتوبريان.

وكتاب شاتوبريان **رحلة من باريس إلى القدس ومن القدس إلى باريس** (١٨١٠ - ١٨١١) يسجل تفاصيل الرحلة التي قام بها في عامى ١٨٠5 - ١٨٠6 بعد جولته في أمريكا الشمالية. وتشهد مئات الصفحات التي يتكون منها الكتاب على صحة اعتراف المؤلف الذي يقول ''إنني أتكلم إلى الأبد عن نفسي''، حتى إن ستندال، وإن لم يكن من الكتاب المنكرين لذواتهم، كان يعزو فشل شاتوبريان في القيام بدور المسافر العليم إلى ''أنانيته القبيحة''. لقد أتى شاتوبريان بأحمال بالغة الثقل من الأهداف والافتراضات الشخصية إلى الشرق، وأفرغ في الشرق هذه الأحمال، ثم انتقل بعد ذَلكَ إلى الدفع بالناس والأماكن والأفكار كيما تدور حول الشرق كأنما لم يستطع شيء مقاومة خياله الغلاب. ولكن شاتوبريان جاء إلى الشرق بشخصية بناها لنفسه، لا بذاته الحقيقية. وكان يرى أن بونابرت هو آخر الصليبيين، وأنه (أي شاتوبريان) كان بدوره ''آخر فرنسي يغادر بلده للسفر في الأراضي المقدسة بالأفكار والأهداف والمشاعر الخاصة بحُجَّاج الأزمان السالفة''. ولكن كانت وراء ذَلكَ أسباب أخرى: وكان السبب الأول هو التناظر بمعنى التناسق، إذ كان قد زار العالم الجديد وشاهد آثاره الطبيعية، وأراد أن يكمل دائرة دراساته بزيارة الشرق ومشاهدة آثاره المعرفية، ولما كان قد درس الآثار الرومانية والكِلْتِيَّة، لم يتبق له سوى الإطلاع على أطلال أثينا ومنف (ممفيس) و قرطاجنة (قرطاجة)؛ والسبب الثاني هو استكمال ما لديه من الصور وتجديد مخزونه منها، والثالث هو تأكيد أهمية الروح الدينية، فكان يقول إن ''الدين نوع من أنواع اللغات العالمية التي يفهمها البشر أجمعين''، وهل ثم مكان أفضل لمراقبة ذَلكَ من الشرق، حتّى في البقاع التي يسود فيها ''دين متواضع نسبيًّا مثل الإسلام''. وقبل ذَلكَ كلّه كانَ شاتوبريان يريد أن يرى الأشياء لا على حقيقتها بل بالصورة التي افترضها لها، فكان يقول إن القرآن ''كتاب محمد''، وإنه لا يتضمن ''أي مبدأٍ حضاري، ولا أي مفهوم قادر على الارتقاء بالشخصية''. ويقول في نبرة أقرب إلى اختراع ما يزعمه في سرده ''إن هذا الكتاب لا يحض على كراهية الطغيان أو على حب الحرية''(٨١).

كان الشرق يبدو لهذه الشخصية المتحذلقة التي اصطنعها شاتوبريان لوحة قديمة أصابتها يد البلى وتنتظر

الترميم على يديه، قائلاً إن العربي الشرقي كان ''إنسانا متحضرا ثمّ تدهور فعاد إلى حالة الوحشية''. ولا عجب إذن في أنه حين شاهد العرب يحاولون الحديث بالفرنسية، أحس بما أحسه روبنسون كروسو عندما استخفه الطرب لسماع ببغاءه يتحدث للمرة الأولى. صحيح أنه كانت في الشرق اماكن معينة مثل مدينة بيت لحم (وقدْ أخطأ شاتوبريان خطأً فاحشًا في تفسير معناها الاشتقاقي) يستطيع الإنسان أن يجد فيها شبهًا ما بالحضارة الحقيقية - أي الأوروبية - ولكن هذه الأماكن قليلة ومتباعدة. ويقول إن المرء يجد في كل مكان شرقيين - عربا - تتسم حضارتهم، مثلما يتسم دينهم وأخلاقهم بدرجة كبيرة من التواضع والهمجية والتناقض بحيث لا يستحقون فتح بلدانهم من جديد. وكان يقول إن الحملات الصليبية لم تكن عدوانًا، بل كانت النظير المسيحي العادل لوصول عمر إلى أوروبا. ثم يستدرك قائلاً إنه حتى لو كانت الحملات الصليبية عدوانًا في صورتها الحديثة أو صورتها الأصلية، فإن القضية التي أثارتها كانت تتجاوز المسائل العادية للبشرية الفانية:

> لم تكن قضية الحملات الصليبية تنحصر في تخليص الضريح المقدس، ولكنها كانت تتعلق إلى درجة أكبر بمعرفة من يُكتب له الفوز على الأرض: عقيدة كانت تعادي الحضارة وتحبذ الجهل بانتظام }يقصد الإسلام طبعًا{ وتناصر الاستبداد والرق، أم عقيدة كانت من وراء الصحوة الجديدة عند المحدثين لعبقرية العصور الخوالي وإلغاء العبودية الحقيرة؟(٨٢).

وقد كانت هذه أول إشارة مهمة للفكرة التي كُتب لها أن تكتسب سلطة لا تكاد تحتمل، وتشي بما يقترب من الغباء، في الكتابة الأوروبية: ألا وهي أن أوروبا تُعَلِّم الشرق معنى الحرية، وهو المعنى الذي كان شاتوبريان وكل من جاء بعده يعتقد أن الشرقيين، وخصوصًا المسلمين، لا يدرون عنه شيئاً على الإطلاق:

> لا يعرفون شيئاً عن الحرية، وليست لديهم ذرة من اللياقة، فالقوة إلههم. وعندما تمر عليهم فترات طويلة لا يرون فيها فاتحين يقيمون العدل السماوى، يكتسون مظهر الجنود الذين لا قائد لهم، والمواطنين الذين لا مُشَرِّعَ لهم، والأسرة التي لا أب لها(٨٣)
>
> .

وهكذا نجد أوروبيا يتحدث في عام ١٨١٠ مثل كرومر عام ١٩١٠، قائلاً إن الشرقيين يحتاجون 'الفاتح'، ولا يجد تناقضاً في الزعم بأن الفتح الغربي للشرق لم يكن غزواً بل تحريراً. وشاتوبريان يصوغ هذه الفكرة كلها في القالب الرومانسي الذي يفيد 'الخلاص'، قالب المهمة المسيحية التي تعني إحياء عالم ميت، وبعث إحساسه بإمكاناته الكامنة، وهي التي لا يستطيع إدراك وجودها تحت السطح الخامد المنحط إلا الأوروبي. وهذا يعني أن على المسافر أن يهتدي ويسترشد بالعهد القديم وبالأناجيل في فلسطين(٨٩)، ومن المحال بغير هذا السبيل تجاوز الانحطاط الظاهر للشرق الحديث. ومع ذلك فلا يرى شاتوبريان أي مفارقة في عجز جولته ورؤيته عن الإفصاح له بأي شيء عن الشرقي الحديث، ومصير هذا الشرقي، إذ لا يعنى شاتوبريان في الشرق إلا ما يُحْدِثُهُ هذا الشرق في نفس شاتوبريان من تأثير، وما يسمح الروحة أن 'تفعله'، وما يتيح له به أن يكشف عن نفسه، وعن أفكاره وتوقعاته. فالحرية التي تهمه إلى ذلك الحد لا تزيد عن كونها إطلاقا لذاته من قفار الشرق المعادية:

وأما المكان الذي يسمح له إطلاق سراحه بالذهاب إليه فوراً فهو العودة إلى عالم الخيال والتفسير الخيالي. وينطمس وصف الشرق تحت وطأة الخطط والأنساق التي تفرضها عليه الذات 'الإمبراطورية' التي تسفر كل السفور عن سلطاتها. فإذا كنا نرى في نشر إدوارد لين كيف تختفي الذات حتّى يظهر الشرق بجميع

تفاصيله الواقعية، فإن الذات عند شاتوبريان تذيب نفسها في تأمل العجائب التي تخلقها، ثم تولد من جديد في صورة أقوى وأقدر على تذوق سلطاتها والتمتع بتفسيراتها، فهو يقول:

> عندما يتجول المرء في بقاع أرض چوديا (اليهودية) يستولي الملل على قلبه أول الأمر، لكنه حين ينتقل من بقعة منعزلة إلى سواها، ويجد المكان يمتد أمام عينيه بلا حدود، ينقشع الملل تدريجياً، ويشعر المرء برهبة خفية، لكنها لا تؤدى إلى اكتئاب النفس على الإطلاق بل تبث فيها الشجاعة وتسمو بالعبقرية الأصيلة للإنسان.
> وتتكشف أشياء غريبة من شتى بقاع الأرض التي تنبض بالمعجزات: الشمس الحارقة، والعُقَاب الجامحة، وشجرة التين العقيم؛ إنها تنتمي جميعاً للشعر، وجميع المشاهد التي وردت في الكتاب المقدس حاضرة هناك. كل اسم يضم في باطنه لغزًا، وكل كهف يفصح عن المستقبل، وكل قمة تل مازالت في أعماقها نبرات أحد الأنبياء.
> لقد تحدث الرب نفسه من هذه الشطآن: وها هي ذي مجاري السيول التي جفت، والصخور التي انشقت، والقبور التي انفتحت، وجميعها يشهد على المعجزة. لا تزال الصحراء تبدو كأنما أخرستها الرهبة، وأكاد أقول إنها لم تستطع أن تخرق الصمت منذ أن سمعت صوت الأزلي الأبدى(٨٠).

ويفصح مجرى التفكير في هذه الفقرة عن الكثير، فالإحساس برهبةٍ كالرهبة التي صورها پاسكال، في القرن السابع عشر، لا يقف تأثيره عندَ تقليل الثقة بالنفس بل إنه يحفز هذه الثقة وينشطها بما يشبه المعجزة، ومن ثم يبرز مشهد الأرض العقيم كأنما هو نصٌّ مُصَوَّرٌ يقدم نفسه للذات الفاحصة التي تدعمت وأصبحت بالغة القوة. وهكذا فإن شاتوبريان يتخطى الواقع المزري، على ما به من رهبة، للشرق المعاصر حتى يستطيع مواجهته في علاقة أصيلة وخلاقة. وعندما نصل إلى نهاية الفقرة يكون الكاتب قد تخلى عن صورة الإنسان الحديث واكتسب صورة العرَّاف الحالم الذي يكاد أن يكون 'معاصرًا' للرَّبِّ نفسه، فإذا كانت صحراء چوديا (اليهودية) قد ظلت صامتة منذ أن تكلم الرب فيها، فإن شاتوبريان هو الذي يستطيع أن يسمع الصوت، وأن يفهم معناه، وأن يجعل الصحراء تخاطب قارئه من جديد.

لقد كشف شاتوبريان عن مواهبه العظمى في 'الحدس المتعاطف' حين استطاع تمثيل وتفسير 'ألغاز' أمريكا الشمالية في ملحمته التي لم تكتمل عن الهنود الحمر 'أتالا'، وفي رينيه، وكذلك تمثيل وتفسير المسيحية في كتابه **عبقرية المسيحية**، ثمّ استثار الشرق هذه المواهب فأثبتت مزيداً من العظمة في قدرته على التفسير خلال كتابة كتاب الرحلة المشار إليه. إذ لم يعد المؤلف يعالج هنا البدائية الطبيعية، والعواطف الرومانسية، بل أصبح يعالج قدرة الخلق الأزلية، والأصالة الربانية اللتين استودعتا أولاً في الشرق الذي يصوره الكتاب المقدس، ومكثتا فيه في صورة كامنة دون أن يخرجهما أحد. ومن المحال، بطبيعة الحال، إدراكهما بيسر وسهولة، بل كان على شاتوبريان أن يطمح إليهما، وينالهما. ولقد كان هذا الغرض الطموح هو الذى جعل المؤلف رحلته وسيلة لتحقيقه، مثلما كان على شاتوبريان أن يعيد بناء ذاته بصورة جذرية في النَّصِّ حتى يحققه. وكان شاتوبريان، على عكس إدوارد لين، يحاول أن يهضم الشرق: إنه لا يقتصر على امتلاكه بل إنه يمثله ويتكلم باسمه، لا في إطار التاريخ، بل خارج إطاره، في البعد اللازمني لعالم التأم التئامًا تامًا بتوحد البشر مع الأرض، والرب مع البشر، وهكذا فحين يصل إلى بيت المقدس، يصل إلى مركز رؤيته والغاية القصوى لرحلة حجه، فيمنح نفسه ضرباً من المصالحة الكاملة مع الشرق، مع الشرق اليهودي والمسيحي والمسلم واليوناني والفارسي والروماني، والشرق الفرنسي أخيراً. وهو يبدى تأثره بمحنة اليهود، لكنه يرى أنهم يساعدون، هم أيضاً، في إيضاح رؤيته العامة، كما إنهم

أفادوه أيضاً في إضفاء لذعة الأسى اللازمة على حقده المسيحي، قائلاً إن الرب قد اختار شعبًا جديداً، وليس هذا الشعب من اليهود(86).

ولكنه يقدم مع ذلك بعض 'التنازلات' الأخرى اعترافًا بالواقع على الأرض، فإذا كانت بيت المقدس تمثل في رحلته المقصد الأخير 'غير الأرضي'، فإن مصر تمده بالمادة اللازمة لاستطراد سياسى مطول، وأفكاره عن مصر تستكمل رحلة حجه استكمالًا دقيقًا، إذ تدفعه مشاهدة دلتا النيل الرائعة إلى أن يقول:

> لم أجد إلا أن ذكريات بلدي العظيمة جديرة بهذه السهول الرائعة؛ لقد رأيت بقايا آثار حضارة جديدة، أتت بها إلى ضفاف نهر النيل عبقرية فرنسا(٨٧).

ولكن هذه الأفكار قد صيغت في قالب الحنين إلى الوطن، لأن شاتوبريان كانَ يعتقد أنه يستطيع معادلة غياب فرنسا وهو في مصر بغياب الحكومة الحرة التي تحكم شعبًا سعيدًا، وإلى جانب ذلك فإن مصر كانت تمثل الهبوط من الذروة الروحية التي بلغها في بيت المقدس، وبعد أن ينتهي من التعليق السياسي على حالتها المؤسفة، يطرح على نفسه السؤال المعتاد عن 'الاختلاف' الناجم عن التطور التاريخي، قائلاً: كيف أصبح هذا الشعب الغبي المنحط من ''المسلمين'' يسكن الأرض التي كان أصحابها، الذين يختلفون اختلافًا شاسعًا، قد بهروا وفتنوا هيرودوت وديودوروس؟

وكان ذلك بمثابة الوداع المناسب لمصر، إذ يغادرها قاصدًا تونس العاصمة، ويزور أطلال قرطاجنة هناك، وأخيراً يعود إلى الوطن. لكنه يفعل شيئاً أخيراً جديرًا بالذكر في مصر: كان قد عجز عن زيارة أهرام الجيزة واكتفى بمشاهدتها من بعيد، لكنه تجشم إرسال مبعوث إليها حتى ينقش على أحجارها اسم شاتوبريان، مضيفًا - لفائدتنا - قوله ''على المرء أن يفي بجميع الالتزامات الصغيرة للمسافر البار''. وعادة ما لا نولى مثل هذه اللمسة الجذابة من العادات السياحية إلا بسمة عابرة، ولكنها تكتسب أهمية أكبر مما يبدو لنا للوهلة الأولى باعتبارها تمهيدًا للصفحة الأخيرة من الرحلة، حيث يتأمل شاتوبريان مشروعه الذي استغرق عشرين عاماً في دراسة ''جميع مخاطر وجميع أحزان'' من يقيم في المنفى، ويذكر في نبرة رثاء كيف كانَ كل كتاب من كتبه يمثل في الواقع امتدادًا لوجوده. فلما كان رجلاً لا يملك منزلاً ولا يأمل في إمكان الحصول على منزل، فهو يجد أنه قد تخطَّى مرحلة الشباب منذ عهد بعيد، ويقول إن السماء إذا أكرمته بالراحة الأبدية، فهو يَعِدُ بتكريس نفسه في صمت لإقامة ''أثر خالد لوطني''. وأما ما تبقى له على هذه الأرض فهو كتاباته، وهي تعتبر كافية إذا ظل اسمه باقيًا، وإذا لم يُكتب البقاء لاسمه، فهو يرى أنها زادت عن الحد(٨٨).

وهذه الأسطر الأخيرة تعود بنا إلى اهتمام شاتوبريان بنقش اسمه على الأهرام ولابد أنا أدركنا أن مذكراته الشرقية التي تدور حول ذاته تقدم لنا 'خبرة بالذات' لا يتوقف عن 'عرضها' ولا يكل ولا يمل من خوضها، فالكتابة كانت تمثل لشاتوبريان 'فعل حياة' أي إثباتا لوجوده في قيد الحياة، و من ثم كان من المحال أن يترك شيئاً، ولو كانت قطعة حجر في مكان قصيّ، دون كتابة ما دام حيًّا. فإذا كان لين قد جعل المرجعية العلمية والتفاصيل الكثيرة 'تنتهك' الخط السردي في كتابه، فإن شاتوبريان يحول السرد لديه إلى ساحة لتأكيد إرادة فرد عاشق لذاته وبالغ التقلب. وإذا كانَ لين على استعداد للتضحية بذاته من أجل مذهب المستشرق، فإن شاتوبريان يجعل كل شيء بقوله عن الشرق خاضعًا كل الخضوع لذاته. ولكن أيا من هذين الكاتبين لمّ يكن يتصور أن من يخلفه سوف يواصل العمل المثمر الذي بدأه، فلقد دخل لين مجال الموضوعية 'غير الشخصية' للمبحث التقني، مدركًا أن عمله سوف يستفيد الآخرون منه، ولكن ليس باعتباره وثيقةً إنسانية، وأما شاتوبريان فكان يرى أن عمله سوف يقوم، مثل النقش الرمزى لاسمه على

الهرم، شاهدًا على ذاته ودالاً على معناها. وأما إذا لمّ يكن قد نجح في إطالة عمره بالكتابة، فسوف تكون ''زائدة عن اللازم''، كما يقول، أي من النوافل.

وحتى إذا كان جميع زوار الشرق بعد شاتوبريان وإدوارد لين قد أخذوا أعمالهما في حسبانهم (بل وإلى حد النقل حرفيًّا من كتاباتهما في بعض الحالات) فإن التركة التي خَلَّفاها تجسد مصير الاستشراق والخيارات التي اقتصر عليها. فكان الكاتب إما أن يكتب عِلْمًا مثل إدوارد لين أو أقوالاً شخصية مثل شاتوبريان. وكانت مشكلات النوع الأول تنحصر فيما تدل عليه من ثقة غربية 'غير شخصية' في إمكان إطلاق الأوصاف على ظواهر عامة جماعية، وفي ميل هذا النوع إلى عدم استنباط الحقائق من الشرق ذاته بل من الملاحظات الخاصة به. وكانت مشكلة النوع الثاني هي تراجعه المحتوم إلى الموقع الذي يساوى فيه بين الشرق وبين التهويمات الخيالية الخاصة، حتّى ولو كانت هذه التهويمات رفيعة المستوى حقاً، من الناحية الجمالية. وفي كلتا الحالتين، بطبيعة الحال، كان الاستشراق يتمتع بتأثير قوى في أساليب وصف الشرق وتحديد خصائصه. ولكن الذي حال الاستشراق دون تحقيقه، ولا يزال يحول حتى اليوم، فكان زاوية النظر إلى الشرق التي لا تنتمي إلى التعميم المحال، أو إلى الطابع الفردي الثابت الرصين. وأما البحث في الاستشراق عن 'زاوية حية' للواقع الإنساني أو حتى الاجتماعي للشرقى - باعتباره إنسانًا معاصرًا يعيش في العالم الحديث - فهو بحث عن المحال.

ويرجع جانب كبير من سبب عدم وجود هذه 'الزاوية الحية' إلى تأثير هذين الخيارين اللذين وصفتهما، أي مذهب إدوارد لين ومذهب شاتوبريان، البريطاني والفرنسي على الترتيب. والواقع أن نمو المعرفة، وخصوصًا المعرفة المتخصصة، يسير بخطوات بالغة البطء. فهذا النمو أبعد ما يكون عن اتخاذ صورة الإضافة أو التراكم، بل إنه يتمثل في خطوات تقوم على الانتقاء في التجميع، والإزاحة، والإلغاء، وإعادة الترتيب، والإصرار، في إطار ما يُطلق عليه تعبير 'اتفاق الآراء' البحثية. ولم تكن المعرفة المتمثلة في الاستشراق تستمد سلطتها في القرن التاسع عشر من السلطة الدينية، مثلما كان عليه الحال قبل عصر التنوير، بل مما نستطيع أن نطلق عليه تعبير الاستشهاد مرجعية السلف في إعادة البناء، وابتداءً من ساسى كان موقف الباحث المستشرق هو نفسه موقف العالم الذي يستعرض سلسلة من شذور النصوص، ثم يقوم بتحريرها وترتيبها، مثلما يقوم مُرَمِّمُ الرسوم القديم برضع سلسلة منها مع بعضها البعض ابتغاء إخراج الصورة 'التراكمية' التي تمثلها ضمناً. وهكذا فإن المستشرقين يتناولون أعمال بعضهم البعض، فيما بينهم، بنفس هذا الأسلوب الاستشهادى. فكان بيرتون، على سبيل المثال، يتناول ألف ليلة وليلة أو مصر، بصورة غير مباشرة من خلال عمل إدوارد لين، والاستشهاد بما قاله واقتطاف أجزاء منه، وقد يطعن فيما ذهب إليه حتى وهو يسلِّم له بمرجعية عظمى. وكانت رحلة نيرڤال الخاصة إلى الشرق قد مرت بطريق لامارتين، ومرت رحلة لامارتين بطريق شاتوبريان. ونقول بعبارة موجزة إن الاستشراق باعتباره شكلاً من أشكال المعرفة المتنامية كانَ يعتمد في غذائه بصفة رئيسية على الاستشهاد بمقتطفات من عمل الباحثين السابقين في هذا المجال. وحتى لو صادف المستشرقُ مواداً جديدةً، فإنه كان يحكم عليها باستعارة 'المنظورات'، والأيديولوجيات، و'الأطروحات الاسترشادية' من أسلافه (على نحو ما يفعل الباحثون كثيراً). ونقول بتعبير دقيق إلى حد كبير، إذن، إن المستشرقين الذين خلفوا ساسي ولين قد أعادوا كتابة ساسى ولين، وإن الحجاج الذين خلفوا شاتوبريان أعادوا كتابته. وهكذا كانت الحقائق الفعلية للشرق الحديث تُستبعد بانتظام من كل إعادة للكتابة، وهي

التي تتسم بالتداخل، خصوصا عندما يفضل بعض الحجاج الموهوبين، مثل نيرڤال وفلوبير، الأوصاف التي جاء بها لين على ما تشهد به عيونهم وأذهانهم مباشرة.

ولا يعتبر الشرق في نظام المعرفة الخاصة بالشرق مكاناً بقدر ما يعتبر موضوعًا أو عُرفًا أدبيًّا بمعنى أنه مجموعة من الإشارات والإحالات، وحزمة من الخصائص، وهي التي قد تنشأ فيما يبدو من قول مقتطفٍ يُستشهد به، أو من شذرة من شذور النصوص، أو من اقتباس من عمل كتبه شخص ما عن الشرق، أو بعض ما تخيَّله أحد الأسلاف، أو من مزيج من هذه جميعاً فالكتابة عن الشرق تقدم قصصًا خيالية تتضمن الملاحظة المباشرة أو الوصف في ظروف معينة، ولكن هذه وتلك تعتبر ثانوية تماماً، وفي جميع الأحوال، لمهام منهجية من نوع آخر. فالشرق في أعمال لامارتين ونيرڤال وفلوبير يعتبر إعادة تقديم المادة معتمدة، يهتدي فيه الكاتب بالرغبة في إثارة اهتمام القارئ من خلال الجوانب الجمالية والبنائية للعمل. والكُتَّاب الثلاثة يؤكدون الاستشراق أو جانباً من جوانبه، حتى مع السماح للوعى القصصي بأن يقوم على نحو ما ذكرت، بدور بالغ الضخامة. وسوف نرى أن هذا الوعى القصصي، على الرغم من طابعه الفردي الفذ، ينتهي إلى الوعي، مثل بوفار وبيكوشيه، بأن رحلة الحجّ ما هي في الحقيقة إلا صورة من صور النسخ أو النقل.

وعندما بدأ لامارتين رحلته إلى الشرق في عام 1833 كتب يقول إنه قام بها باعتبارها شيئاً طالما كانَ يحلم به: ''فالرحلة إلى الشرق }كانت{ تشبه عملاً كبيراً تقوم به حياتي الباطنة''. وهو يرحل مُحَمَّلًا بالميول المسبقة، وضروب التعاطف والانحياز، فهو يكره الرومان وقرطاجنة، ويحب اليهود والمصريين والهندوس، ويزعم أنه سوف يكتب الملحمة الخاصة بهم مثل دانتي. وبعد أن يتسلح بقصيدة ''وداع'' رسمية لفرنسا يذكر فيها كل ما يعتزم عمله في الشرق، يبحر إلى الشرق. كانَ كل ما يقابله أول الأمر إما يؤكد نبوءاته الشعرية أو يحقق ميله إلى المقارنة والتشبيه. فالليدي هسترستانهوپ تشبه الساحرة كيركى، التي مسخت البحارة في ملحمة الأوديسية، لكنها هنا ساحرة الصحراء؛ ويقول إن الشرق هو ''وطن خيالى الخاص''، والعرب شعب بدائي، وشعر الكتاب المقدس محفور في أرض لبنان، وإن الشرق يشهد بالضخامة الجذابة لآسيا وبضآلة اليونان النسبية. لكنه يصبح، حالما يصل إلى فلسطين، صانعًا متأصِّلاً لشرق خيالى. فيزعم أن أفضل صورة لسهول كنعان توجد في لوحات الرسامين پوسان وكلود لورين ، في القرن السابع عشر. وبعد أن كان يصف رحلته بأنها ''ترجمة'' أول الأمر إذ به يحولها إلى صلاة تنشط فيها ملكات ذاكرته ونفسه وقلبه، أكثر مما تنشط فيها ملكات عينيه أو عقله أو روحه(٨٩).

وهذا 'الإعلان' الصريح يرخي الزمام بصورة كاملة لما كان يتمتع به لامارتين من حماس للقياس وإعادة البناء (دون ضابط أو رابط). فهو يقول إن المسيحية دين خيال وتذكر، ولما كان يرى أنه يمثل المؤمن الورع خير تمثيل فإنه يمارس هاتين الصفتين. وإذا حاولنا تقديم قائمة ''بملاحظاته'' المغرضة فلن ننتهى: إنه يرى امرأة تذكره بشخصية 'هايدي' في قصة **دون چوان**، ويقول إن العلاقة بين المسيح وبين فلسطين تشبه العلاقة بين روسو وچنيف، ونهر الأردن في الواقع أقل أهمية من ''الألغاز'' التي يثيرها في النفس، والشرقيون، والمسلمون بصفة خاصة، كسالى، واتجاهاتهم السياسية هوائية مشبوبة لا مستقبل لها، وتذكره امرأة أخرى بفقرة في ملحمة أتالا لشاتوبريان، وإن لم يكن شاتوبريان، ولا تاسو، الشاعر الملحمى الإيطالي ابن القرن السادس عشر، قد أصابا في رسم صورة الأرض المقدسة (وكانت رحلات شاتوبريان التي قام بها قبل لامارتين تطارد انحصار لامارتين في ذاته، ولولاها ما اكترث لشيء على الإطلاق) وهلم جرًّا. وأما الصفحات التي يكتبها عن الشعر العربي، وهو الموضوع الذي يتحدث فيه بثقة فائقة، فلا تفصح إطلاقًا عن أي قلق لجهله التام باللغة العربية. وكل ما يهمه هو أن رحلاته في الشرق قد كشفت له أن الشرق ''أرض العقائد، وأرض العجائب''، وأنه قد عُيِّنَ شاعرًا للشرق في الغرب. وهو يقول دون أن تشوب كلماته أدنى نبرة من نبرات السخرية من ذاته:

هذه الأرض العربية أرض العجائب، فكل شيء ينبت فيها،

وكل ساذج أو متعصب يمكنه أن يصبح نبيًّا هناك بدوره(٩٠).

وهكذا فلقد أصبح نبيًّا لا لشيء إلا لإقامته في الشرق وحسب.

وبانتهاء قصته يكون لامارتين قد حقق الغرض من رحلة حجه إلى الضريح المقدس، وهو الذي يمثل البدء والمنتهى للزمن والمكان جميعاً، ولقد استوعب ما يكفي من الواقع للانفلات منه عائدًا إلى التأملات الخالصة، والعزلة، والفلسفة، والشعر(٩١).

ويسمو لامارتين على مستوى الشرق الجغرافي المحض فيتحول إلى شاتوبريان جديد، فيستعرض الشرق كما لو كان إقليمًا شخصيًا (أو فرنسيًّا على الأقل) جاهزًا لما قد تفعله به الدول الأوروبية. والواقع أن لامارتين كانَ أبعد ما يكون عن الرحالة والحاج الذي يتنقل في زمن ومكان حقيقيين، بل إنه أصبح ذاتًا تخطت شخصيته وتجاوزتها، وتوحدت في السلطة والوعي مع أوروبا كلها. وأما ما كان يراه فكان الشرق المقبل على التمزيق المحتوم في المستقبل، بعد إخضاعه للهيمنة الأوروبية وتكريس أوروبا لذلك. وهكذا يولد الشرق من جديد، في الرؤية التي تمثل ذروة حديث لامارتين، في إطار حق أوروبا في السيطرة عليه، قائلاً:

والهيمنة من هذا اللون، وفقاً لهذا التعريف وطبقاً لتكريسها وتخصيصها باعتبارها حقًّا أوروبيًّا، تكمن بصفة أساسية في الحق في احتلال منطقة ما، وكذلك السواحل، من أجل تأسيس مدن حرة فيها، أو مستعمرات أوروبية، أو موانئ تجارية تمر عليها السفن بانتظام...

ولا يقف لامارتين عند هذا الحد، بل يواصل ’صعوده‘ حتى يصل إلى الموقع الذي يختزل فيه الشرق الذي رآه وزاره لتوه في صورة ’’أمم بلا أراضٍ، ولا أوطان، ولا حقوق، ولا قوانين، ولا أمن ... تنتظر في قلق حماية‘‘ الاحتلال الأوروبي لها(٩٢).

ولم أجد في جميع رؤى الشرق التي اختلقها الاستشراق تلخيصًا أَوْفَى من هذا التلخيص، دون مبالغة. فرِحلة الحج التي قام بها لامارتين إلى الشرق لم تقتصر على اختراق وعى غلاب للشرق، بل تجاوزت ذَلِكَ إلى الإلغاء الفعلي لذلك الوعى نتيجة التحامه بوعي غير شخصي يتمثل في السيطرة الأوروبية على الشرق. أي إنّ الهوية الفعلية للشرق تذوى وتنحصر في مجموعة من الشذرات المتتابعة، أي ملاحظات لامارتين القائمة على الذاكرة، وهي التي يضم بعضها إلى بعض في وقت لاحق ويعبر عنها من جديد تعبيرًا يوحي بأنها تمثل حلم نابليون في السيطرة على العالم. فإذا كانت الهوية الإنسانية لإدوارد لين قد اختفت في الشبكة العلمية للتصنيفات التي وضعها للحياة في مصر، فإن وعى لامارتين يتجاوز حدوده الطبيعية كل التجاوز، وهو بذلك يكرر رحلة شاتوبريان ورواه، ثم إذا به يتجاوزها بدخوله في عالم التجريد عند الشاعر شلى وعند نابليون، وهي الرؤى التي تتيح نقل العوالم والسكان من مكان لمكان كأنها أوراق اللعب الكثيرة على المنضدة. وأما ما يتبقى من الشرق في نثر لامارتين فلا يكاد يُعْتَدُّ به على الإطلاق، فواقعه الجغرافي السياسي تطمسه الخطط الموضوعة للشرق. كما أن الأماكن التي زارها، والأشخاص الذين قابلهم، والخبرات التي اكتسبها، تُخْتَزَلُ جميعاً حتّى تصبح أصداء محدودةً لحقيقتها، في خضم تعميماته المتباهية ، فهو يمحو آخر آثار الخصوصية في ’’الملخص السياسي‘‘ الذي يختتم به الكاتب كتاب **رحلة في الشرق**.

ولابد لنا من إجراء مقابلة بين الذاتية المتعالية شبه الوطنية عند لامارتين، وبين ما يعتبر مضادًّا لها عند نيرﭬال وفلوبير، إذ إنّ أعمالها الشرقية تنهض بدور كبير في أعمالهما الكاملة، وهو دور يفوق كثيراً دور رحلة لامارتين الإمبريالية في أعماله. ومع ذلك فقد جاء كل منهما إلى الشرق بعد استعداده، مثل لامارتين، بقراءة مستفيضة في الآداب الكلاسيكية أي اليونانية واللاتينية، والأدب الحديث، والاستشراق الأكاديمي؛ وكان فلوبير أشد صراحة في الحديث عن هذا الاستعداد من نيرﭬال، الذي يقول مخادعًا في **بنات النار** إن كل ما عرفه عن الشرق كان ينحصر في ذكرى شبه منسية من أيام تعليمه في المدرسة(٩٣). والأدلة القائمة في رحلة في الشرق تناقض ذَلكَ تماماً، وإن كانت تشير إلى معرفة أقل منهجية وانضباطًا من فلوبير بالمسائل الشرقية. ولكن الحقيقة الأهم هي أن انتفاع الكاتبين (نيرﭬال في 1842 – 1843 وفلوبير في 1849 - 1850) شخصيًّا وجماليًّا بزيارتهما للشرق كان يفوق انتفاع جميع الرحالة في القرن التاسع عشر. كان كلاهما يتَّسم بالعبقرية، بدايةً، وكان لذلك تأثيره المهم، شأنه شأن انغماسهما الكامل في جوانب الثقافة الأوروبية التي تشجع الرؤية المتعاطفة للشرق، على ما بها من انحراف؛ وكان نيرﭬال وفلوبير ينتميان إلى جماعة الفكر والإحساس التي وصفها ماريو براز في كتابه **العذاب الرومانسي**، وهي الجماعة التي كانت تهوى صور الأماكن الغريبة، وتنمية الأذواق ’السادية الماسوكية‘ أي حب الإيلام والتألم (وهي التي كان براز يُطلَق عليها اسم **ألجولاجنيا** بمعنى لذة التألم والإيلام) كما كانت مفتونة بكل رهيب فظيع، وبفكرة المرأة القاتلة، وبالسرية وعلوم الغيب، وقد اجتمعت هذه العوامل كلها لتخرج لنا أعمالًا أدبية من النوع الذي تميز به جوتييه (الذي كان مفتونًا هو نفسه بالشرق) وسوينبيرن، وبودلير، وهايسمان(94). كان نيرﭬال وفلوبير يجدان دلالة خاصة لنمط المرأة الذي تمثله كليوپاترا وسالوميه، وإيزيس، ولم يكن من قبيل المصادفة على الإطلاق أن يعمدا في أعمالهما عن الشرق، وفي زيارتيهما له، إلى إعلان وإبراز قيمة كل نمط نسائي ينتمي إلى هذا اللون الأسطورى، الغني بالإيحاءات والتداعيات.

وقد جاء نيرﭬال وفلوبير إلى الشرق - بالإضافة إلى مواقفهما الثقافية العامة - بأساطير شخصية كانت شواغلها، بل وبناؤها نفسه، في حاجة إلى الشرق. كان الرجلان قد تأثرا بالنهضة الشرقية بالصورة التي حددها لها كينيه وغيره، فكانا ينشدان الإنعاش الذي يأتي به كل ما يتَّسم بالقِدَم إلى حد الخرافة وكل ما هو غريب عجيب. ولكن رحلة الحج إلى الشرق كانت تمثّل لكل منهما رحلة بحثَ عن شيءٍ شخصيًّ نسبيًّا؛ فكان فلوبير يسعى في سبيل العثور على ’’وطن‘‘، بتعبير چان برونو(95)، في المواقع التي شهدت أصل الأديان والرؤى والعراقة الكلاسيكية السحيقة، وكان نيرﭬال يسعى وراء - أو بالأحرى يقفو خطى - عواطفه وأحلامه الشخصية، مثل شخصية يوريك التي رسمها الروائى لورنس ستيرن في **مواعظ الأستاذ يوريك** من قبله. وهكذا كان الشرق يمثل للكاتبين مكاناً سبقت رؤيته وكذلك مكاناً يكثر من الرجوع إليه بعد اكتمال الرحلة الفعلية، استناداً إلى ’الاقتصاد‘ الذي تتميز به جميع المخيلات الجمالية الكبرى. وكان الشرق لكل منهما معينًا لا ينضب مهما ينهل الكاتب منه، حتّى ولو شابت كتابتَهما عن الشرق لمساتُ خيبة أمل، أو انقشاع وهم، أو تجريد من الغموض والأسرار.

وأما الأهمية القصوى لنيرﭬال وفلوبير في دراسة ذهن المستشرق في القرن التاسع عشر، وهو موضوع هذه الدراسة، فترجع إلى أنهما أنجزا عملاً يرتبط بنوع الاستشراق الذي ناقشناه حتّى الآن ويعتمد عليه، ومع ذلك فهو يظل مستقلاً عنه. فلننظر أولاً إلى مسألة نطاق العمل: لقد كتب نيرﭬال **رحلة في الشرق** في صورة مجموعة مذكرات للرحلة، وصور عامة وقصص وشذرات، ونحن نصادف هذا الانشغال بالشرق أيضاً في غير ذَلكَ مما كتب مثل **الأوهام الخرافية**، وفي رسائله وفي بعض قصصه وكتاباته النثرية الأخرى. وكتابات فلوبير قبل زيارته وبعدها تنضح بالشرق، فالشرق يظهر في **مذكرات الرحلة** وفي

الصورة الأولى من **إغراء القديس أنطوان** (وفي الصورتين الأخيرتين) وكذلك في **هيروديا**، وفي **سلامبو**، وفي العديد من مذكرات القراءة، والسيناريوهات، والقصص الناقصة التي لا تزال بين أيدينا، وهي التي درسها برونو بذكاء بالغ(96). كما نجد أصداء الاستشراق في روايات فلوبير الكبرى الأخرى أيضاً. وبصفة عامة نرى أن نيرڤال وفلوبير يُفَصِّلان القول ويطوران من مادتهما الشرقية، ويدرجانها بأشكال مختلفة في صلب الأبنية الخاصة المشروعاتهما الجمالية الشخصية. ولكن هذا لا يعني أن الشرق كان موضوعا عارضا في كتابتهما، بل يعني - على عكس ما رأينا عندَ كُتَّاب آخرين مثل إدوارد كين (وكان الرجلان يستعيران منه بلا استحياء) ومثل شاتوبريان، ولا مارتين، ورينان، وساسي - لمّ يكن الشرق عندهما يمثل موضوعًا يُفهم أو كيانًا يُمتلك أو يُختزل أو توضع لهُ القواعد، بقدر ما كان مكانًا عاشا فيه واستغلاه استغلالاً جماليًّا وخياليا باعتباره بتميز بانفساح كبير ويتيح إمكاناتٍ كبيرة. لم يكن يهمهما إلا بناء عملهما باعتباره حقيقة شخصية وجمالية ومستقلة، لا الطرائق التي يتوسل بها من يريد أن يسيطر فعليًا على الشرق أو أن يرسم له صورة ثابتة. لم تستوعب الشرقَ ذاتُ أيٍّ منهما، ولم يُقِمْ أيٌّ منهما الموازاة الكاملة بين الشرق وبين المعرفة الوثائقية والنصية به (أي الاستشراق الرسمي باختصار).

ومن ثم فنحن نرى من ناحية أن نطاق عملهما الشرقي يتجاوز أوجه القصور التي يفرضها الاستشراق المعتمد، ونرى من ناحية أخرى أن موضوع عملهما أكبر من أن يوصف بأنه شرقى أو استشراقى (وإن كانا يضفيان أيضاً صورة شرقية خاصة على الشرق)، إذ إن عملهما يتلاعب بأوجه القصور والتحديات التي يقدمها الشرق، وتقدمها المعرفة به إليهما، إذ يقول نيرڤال، مثلاً، إن عليه أن يبث الحيوية فيما يرى، لأن:

السماء والبحر لا يزالان قائمين، وسماء الشرق وبحر اليونان

يتبادلان قبلة الحب المقدسة كل صباح، ولكن الأرض ميتة،

وهي ميتة لأن الإنسان قد قتلها، والأرباب قد فرت.

أي إنه إذا كان للشرق أن يحيا على الإطلاق، بعد أن 'فرت' أربابه ، فلابد أن يكون ذلك من خلال جهوده الخصبة. ويظهر الوعي السردي في رحلة في الشرق في صورة صوت دائم الحيوية والنشاط، يتنقل في متاهات 'الوجود' الشرقي مسلحا - كما يقول لنا نيرڤال - بلفظتين عربيتين هما 'طيب' التي تفيد القبول، و'مافيش' التي تفيد الرفض . وهما تمكنانه من المواجهة الانتقائية لعالم الشرق المتناقض، أي من مواجهته واستخلاص 'مبادئه السرية'، وقدْ تهيا مسبقًا للإقرار بأن الشرق ''بلد الأحلام والوهم'' وهي التي تُخْفِى، مثل الخُمُرِ التي يراها في كل مكان في القاهرة، رصيدًا حافلًا وعميقًا من الطاقة الجنسية الأنثوية. ويكتشف نيرڤال مثل إدوارد لين من قبله ضرورة الزواج في مجتمع مسلم، ولكنه، على عكس لين، يرتبط فعلاً بإحدى النساء، وإن كان ارتباطه بزينب لا يقتصر على كونه إلزاميًّا من الزاوية الاجتماعية، فهو يقول:

> لابد أن أرتبط بفتاة سليمة الطوية، في مقتبل العمر، تنتمي لهذه الأرض المقدسة، التي هي وطننا الأول؛ لابد أن أغتسل في منابع الإنسانية الباعثة للحياة، والتي تدفق منها الشعر وإيمان آبائنا!... أود أن أعيش حياتى مثل رواية من الروايات، وها أنذا أضع نفسي طائعًا في موقع أحد أولئك الأبطال من ذوى النشاط والعزم الذين يريدون، مهما يكلفهم الأمر، إبداع حدث درامي يدور حولهم، أي عقدة مركبة، أو باختصار فعل

مادى(٩٧).

أي إن نيرڤال يستثمر نفسه في الشرق، لكنه لا يخرج بسرد روائى مثلما يفصح عن مقصد خالد - وإن لم يكتمل تحقيقه قطّ - ألا وهو صهر العقل والحدث المادي معًا. وهذه 'القصة الضد'، أو نظير رحلة الحج، تمثل انحرافا عن صيغة القطع المنطقي من النوع الذي كانَ يراه من سبقه من الكتاب عن الشرق.

وهكذا يرتبط نيرڤال ماديًّا وعاطفيًّا بالشرق، ويتجول بصورة 'غير رسمية' بين ثرواته وبيئته الثقافية (الأنثوية في المقام الأول)، مبصرًا في مصر خصوصًا ذلك ''المركز'' الذي يشبه الأمَّ، والذي يجمع بين ''الغموض وبين إمكان الوصول إليه''، والذي تُستقى منه الحكمة كلها(٩٨). وتتبادل انطباعاته وأحلامه وذكرياته مواقعها مع أقسام من السرد الزخرفي النمطي بالأسلوب الشرقي، كما تمتزج حقائق الترحال الواقعية - في مصر، ولبنان، وتركيا - بشكل الاستطراد المتعمد، كأنما يكرر نيرڤال نسق رحلة شاتوبريان، سالكًا طريقًا 'تحت سطح الأرض'، وإن كان أقل سلطانًا ووضوحًا من طريق شاتوبريان. وقد صاغ هذه الفكرة ميشيل بيتور صياغة جميلة قائلاً:

> كانت رحلة شاتوبريان تبدو لعينى نيرڤال رحلة على السطح، أما رحلته هو فهي طريق محسوب بدقة، ينتفع فيه بالمراكز }الثانوية{ الملحقة به، وبالدهاليز التي تتمثل في كل ما حذفه وتحيط بالمراكز الرئيسية فيه، وهذا يتيح له أن يقدم الأدلّة التي تتكون من جميع أبعاد الشراك التي تضمها المراكز العادية، عن طريق تغيير موقع النظر إلى هذه الشراك. وحين يتجول نيرڤال في شوارع القاهرة أو بيروت أو القسطنطينية، فإنه يتربص بأي شيء يسمح له بأن يشعر بوجود كهف ممتد تحت روما وأثينا وبيت المقدس }المدن الرئيسية في رحلة شاتوبريان{...
>
> ومثلما يقيم شاتوبريان تواصلاً مع المدن الثلاث - روما بأباطرتها وبابواتها والتي تعيد بناء تركية أثينا وبيت المقدس أو ميراثهما - تشترك كهوف نيرڤال... في التواصل. (٩٩)

بل إن الحادثتين المطولتين المحبوكتين، وهما ''حكاية الخليفة حكيم'' و''حكاية ملكة الصباح''، وهما اللتان يُفترض أن تقدما 'خطابًا' سرديًا صلبًا وثابتًا، تدفعان نيرڤال، فيما يبدو، إلى الابتعاد عن 'الغائية' ''فوق سطح الأرض''، وزيادة الاقتراب من العالم الداخلى للمفارقات والأحلام الذي لا يملك الذهن منه فكاكًا. وكل من الحادثتين تعالج مسألة تعدد الهوية، ومن المحاور الرئيسية فيهما - المصرح بها - محور زنا المحارم، وكلتاهما تُرجعنا إلى جوهر العالم الشرقي عند نيرڤال وهو عالم أحلام قلقة سيالة تتكاثر إلى مالا نهاية فتتجاوز إمكان التوفيق بينها أو القطع في معناها، أو اكتساب الطابع المادي. وعندما تكتمل الرحلة ويصل نيرڤال إلى مالطة في طريق عودته إلى أوروبا، يدرك أنه قد دخل ''بلد البرد والعواصف، ولم يُعد الشرق فعلاً يمثل لي إلا حلما من أحلام الصباح التي لن تلبث أن تخلفها ضروب ملل النهار''(١٠٠) ويتضمن كتاب **رحلة في الشرق** صفحات كثيرة نقلها حرفيًّا من كتاب إدوارد لين عن **المصريين المحدثين**، بل إن ما تتميز به هذه الصفحات من ثقة واضحة يذوب، فيما يبدو، داخل جو التحلل والتعفن الذي يمثل الشرق عند ڤيرال.

والمذكرة التي كتبها للرحلة تقدم لنا، في رأيي، نصَّيْن كاملين يساعداننا على تفهم كيف قطع الشرق عنده كل ما يربطه بما يشبه التصور الاستشراقى للشرق، حتى ولو كان عمله يعتمد إلى حد ما على الاستشراق.

ففي الأول تعبير عن جهد شهيته لاستيعاب الخبرة والذاكرة دون تمييز، فهو يقول ''أحس بالحاجة إلى استيعاب الطبيعة كلها (الأجنبيات من النساء) - تذكيرًا لي بأنني قد عشت هناك''. والثاني يفصل القول قليلاً في معنى الأول : ''الأحلام والحمق... رغبة الشرق. إن أوروبا تصعد. والحلم يتحقق ... فيها هي. لقد فررت منها، ولقد فقدتها... وعاء الشرق''(١٠١) أي إن الشرق يرمز لسعى نيرڤال وراء الحلم، والمرأة الهاربة تشغل موقعًا رئيسيًّا فيه، سواء كان ذلك باعتبارها رمزًا للرغبة أم للفقدان. وتعبير نيرڤال الأخير 'وعاء الشرق' قد يشير، في غموضه، إما إلى المرأة باعتبارها الوعاء الذي فيه يُحمل الشرق، أو وعاء نيرڤال الخاص للشرق، وهو الذي كتبه نثرًا، أي **رحلة في الشرق**. وفي الحالين يجعل الشرق مرادفًا **للغياب** الذي يذكره به.

هذا وإلا فكيف نفسر لجوء الرحلة - وهي ثمرة قريحة أصيلة فردية إلى حد بعيد - إلى الكسل الذي يتبدى فى اقتطاف فقرات مطولة من كتاب إدوارد لين، وإدراجها في النص دون أدنى اعتراف بأنها مقتبسة، فكأنما كانت تمثل الوصف الذي يقدمه نيرڤال نفسه للشرق؟ وكأنما عجز نيرڤال عن العثور على واقع ثابت للشرق في بحثه عنه، فأراد أن يضع النظام المنهجي لإعادة تقديمه للشرق، باللجوء إلى السلطة المستعارة لنص استشراقى معتمد. ولقد ظلت الأرض 'ميتة' بعد رحلته، وعلى الرغم من الصور البارعة التي تجسد ذاته، وإن كانت ممزقة متفرقة في الرحلة، فقد استمرت الذات تشعر أنها مخدرة ومنهكة دون تغيير، ومن ثمّ فإن استرجاع صورة الشرق كان يضعها، فيما يبدو، في إطار سلبي، لا تجد فيه وعاءً سوى وعاء القصص التي أخفقت، والروايات التاريخية المضطربة، والنقل المباشر لبعض نصوص الباحثين. ولكن نيرڤال لم يحاول، على الأقل، أن ينقذ مشروعه بالاستسلام الكامل للمخططات الفرنسية التي تستهدف الشرق، وإن كان قد لجأ إلى الاستشراق في إقامة بعض حججه.

وعلى العكس من رؤية نيرڤال السلبية لشرقٍ أُفرغ ما فيه، تتميز رؤية فلوبير بالتجسيد البارز، فمذكرات رحلته وخطاباته تكشف عن رجل يتحرى الدقة في رواية الأحداث والحديث عن الأشخاص والأماكن، مستمتعًا بغرائبها، دون أن يحاول قطّ أن يختزل المتناقضات التي تعرض له. فاهتمامه فيما يكتب (أو ربما لأنه يكتب) ينصبُّ على ما هو لافت للنظر، بعد ترجمته إلى عبارات مصوغة بوعي ودقة مثل ''النقوش وزَرْقُ الطيور هما وحدهما اللذان يشيران إلى وجود حياة في مصر''(١٠٢). وذوقه يميل إلى كل ما يمثل 'انحرافًا'، وكثيرًا ما يتخذ ذلك صورة تجمع بين الحيوانية المفرطة، التي قد تصل حتى إلى حد البشاعة الغريبة، وبين الرهافة القصوى والفكرية أحيانًا. ولكن فلوبير لم يكن يقتصر على مجرد 'ملاحظة' ذلك النوع الخاص من الانحراف، بل كان يدرسه حتى أصبح يمثل عنصرًا أساسيًّا من عناصر قصصه الروائية. ونحن نرى أن ألوان التضاد المألوفة، أو حالات ازدواج المعنى، وهو التعبير الذي يطلقه عليها هاري ليڤين، التي تنتشر في جنبات كتابة فلوبير - بين الجسم والعقل، وبين سالوميه والقديس يوحنا، وبين سلامبو والقديس أنطونى(١٠٣) - تجد تبريرًا لصحتها فيما رآه في الشرق، وفيما استطاع أن يراه، بفضل تعليمه الانتقائى، من مشاركة بين المعرفة والفظاظة الجسدية. ولقد وقف في صعيد مصر مأخوذًا يتأمل الفن المصري القديم، ويعجب لما يتسم به من تكلف وفسق متعمد، متسائلاً ''وإذن فقد عُرِفت الصور الفاحشة في تلك الأزمان السحيقة؟'' وأما قدرة الشرق على الإجابة فعلاً عن الأسئلة التي شغلته والتي فاقت حدود الأسئلة التي يطرحها الشرق فتتضح في الفقرة التالية:

> تسألينني }أي والدة فلوبير{ عما إذًا كان الشرق قد حقق الصورة التي تخيلتها له، وأجيبك إنه حققها، بل وحقق ما يزيد عليها، إذ يمتد إلى ما يتجاوز كثيرًا تلك الصورة الضيقة النطاق التي كنت أتخيلها له. لقد وجدت الصور المرسومة بوضوح لكل ما كان

غائمًا مبهمًا في ذهني. لقد حلّتْ الحقائق محل الافتراضات - وبدرجة متميزة إلى الحد الذي كانَ كثيراً ما يجعلني أحس كأنني لاقيت فجأة أحلامًا قديمة طواها النسيان(104).

والواقع أن عمل فلوبير يتَّسم بدرجة من التركيب والاتساع تجعل أي وصف لكتابته عن الشرق تبدو عامة إلى أقصى الحدود وناقصة لا تكتمل أبدًا. ومع ذَلكَ، ففي السياق الذي أنشأه الكتاب الآخرون عن الشرق، يبرز عدد معين من الملامح الرئيسية للاستشراق عند فلوبير بحيث يُمكن وصفها دون تجنٍّ أو تجاوز . فإذا سلَّمنا بالفوارق بين الكتابة الشخصية الصريحة (كالرسائل، ومذكرات الرحلات، وما يسجله الكاتب في مفكرته اليومية) وبين الكتابة الجمالية الرسمية (الروايات والحكايات) وأخذنا هذه الفوارق في اعتبارنا، فسوف نستطيع أن نقول إن المنظور الشرقي عند فلوبير يضرب بجذوره في بحث متجه إلى الشرق وإلى الجنوب عن ''رؤيا بديلة''، ويعنى ذَلكَ (كما يقول هاري ليڤين) الألوان الزاهية، على عكس المسحة اللونية الرمادية للمناظر الريفية في فرنسا وكان يعني المشاهد المثيرة بدلاً من رتابة العادات اليومية، ويعني كل ما يتسم بالغموض الدائم أبدًا بدلاً مما هو مألوف زادت أُلْفَتُهُ عن الحد(١٠٥). ولكن فلوبير عندما زار الشرق فعلاً راعه وَهَنُ شيخوخته وتقدمه في السِّنّ. وهكذا، فإن استشراق فلوبير، مثل كل استشراق آخر، كان يؤمن بالإحياء وتجديد الشباب، فكان يحسّ أن عليه هو أن يعيد الحياة إلى الشرق وعليه أن يقدمه لنفسه ولقرائه، وكانت خبرته بالشرق في الكتب وعلى الطبيعة، واللغة الخاصة بتلك الخبرة، هي المكلفة بإنجاز هذه المهمة. ولذلك كانت رواياته عن الشرق بمثابة إعادة بناء تاريخي وعلمي مُفَصَّل. فمدينة قرطاجنة في رواية **سلامبو**، وجميع التصورات الصادرة من الخيال المحموم للقديس أنطوني، من الثمار الأصيلة لقراءات فلوبير الواسعة النطاق في المصادر (الغربية بصفة خاصة) عَمَّا في الشرق من أديانٍ وفنون حربيةٍ وطقوس ومجتمعات.

ويتبقى في العمل 'الجمالي' الرسمي ذكريات أسفاره في الشرق، إلى جانب الدلائل على قراءات فلوبير النهمة ومراجعته للنصوص وتنقيحها. وتقول **''مكتبة الأفكار الشائعة''** إن المستشرق ''رجل قام برحلات كثيرة''(106) وإن كانَ فلوبير يختلف عن معظم الرحالة الآخرين في أنه انتفع برحلاته انتفاعا عبقريًّا. فمعظم خبراته مقدم إلينا في قالب مسرحي، إذ لم يكن اهتمامه يقتصر على مضمون ما يراه بل كان يتعدى ذَلكَ - مثل رينان - إلى أسلوب رؤيته له، أو الأسلوب الذي دائمًا ما يتخذه الشرق في تقديم نفسه، فيما يبدو، إليه، وأحيانا ما يكون هذا الأسلوب بشعًا، ولكنه دائمًا جذاب، و فلوبير هو أفضل جمهور يشاهده:

> ... مستشفى قصر العينى. حسنة النظام والصيانة. من عمل كلوت بك - مازلت تشعر بوجود لمساته. حالات فظيعاً من مرض الزهري. في عنبر مماليك عبَّاس كثيرون مصابون في منطقة الشرج. عندما أشار لهم الطبيب قاموا جميعاً فوقفوا على سررهم وفكوا أحزمة سراويلهم (كان ذَلك يشبه تدريبًا في الجيش) وفتحوا بأصابعهم منطقة الشرج ليظهروا ما بها من قرح. أقماع زهرية ضخمة. كان في شرج أحدهم بعض الشعر النامي. وكان قضيب أحد كبار السِّنِّ قد انسلخ جلده تمامًا. أجفلتُ من رائحة العفونة. وهذا كسيح، تقوست يداه للخلف، وطالت أظفاره حتّى صارت كالمخالب، وكنت تستطيع أن ترى بناء عظام جسده بارزة، واضحةً وضوح الهيكل العظمى، وكان سائر جسده أيضًا نحيفًا إلى درجة لا تتخيل، وكانت تحيط برأسه دوائر من الجذام الضارب إلى البياض.
>
> غرفة التشريح: ... على المنضدة جثة شخص عربى مفتوحة؛ شعر أسود جميل(١٠٧)

...

وترتبط التفاصيل البشعة في هذا المشهد بمشاهدة كثيرة في روايات فلوبير، وهي التي يقدم إلينا فيها المرض كأنما يعرضه في غرفة العمليات الجراحية. ويذكرنا افتتانه بالتشريح والجمال، مثلاً، بالمشهد الختامي من رواية **سلامبو**، والذي يصل إلى ذروته بوفاة 'ماتو' وما يحيطها من مراسم. ففي أمثال هذه المشاهد يقمع تماما مشاعر النفور أو التعاطف، فالعبرة فيها بتقديم التفاصيل الدقيقة.

وأما أشهر اللحظات في أسفار فلوبير في الشرق فتتعلق بالسيدة كشك هانم، وهي راقصة مصرية ذائعة الصيت، وغانية قابلها في وادي حلفا. وكان قد قرأ في كتاب إدوارد لين عن 'العوالم' و'الخولات'، أي محترفي الرقص من النساء والأولاد على الترتيب، ولكن خياله لا خيال إدوارد لين هو الذي استطاع أن يدرك على الفور، وأن يتمتع كذلك، بالمفارقة التي تكاد تكون ميتافيزيقية، والتي تتسم بها حرفة 'العالمة' ومعنى اسمها (وقد عاد جوزيف كونراد فكرر ملاحظة فلوبير في روايته النصر عندما جعل بطلة الرواية وعازفة الموسيقى التي تسمى عالمة ذات جاذبية لاتقاوم وذات خطر على أكسيل هيست). والاسم بالعربية يعني امرأة على عِلْم. وكان اللقب يمنح في المجتمع المصرى المحافظ في القرن الثامن عشر للنساء من منشدات الشعر المتعلمات (العالمات). وبحلول منتصف القرن التاسع عشر كان اللقب يستعمل كنوع من ألقاب الحرفة التي تطلق على الراقصات اللاتي كن مومسات أيضاً، وهو ما كانته كشك هانم، وقد شاهدها فلوبير وهي تؤدي رقصة ''النحلة'' قبل مضاجعتها. كانت لا شك هي النموذج الأولى للعديد من الشخصيات النسائية في رواياته، في 'عِلْمها' بالفنون الحسية وإحكامها لها، ورقتها، وكذلك (كما يقول فلوبير) فظاظتها الساذجة. وأما ما أحبه فيها بصفة خاصة فكان أنها لا تطالبه بشيء على الإطلاق، فيما يبدو، وإن كانت ''الرائحة المقززة'' للبقِّ في سريرها تختلط اختلاطًا ساحرًا ''بأريج بشرتها التي كانت تقطر بعبير خشب الصندل'' وبعد الانتهاء من رحلته كان قد كتب إلى لويز كوليه رسالة يطمئنها فيها قائلاً إن المرأة الشرقية لا تعدو كونها آلة، فهي لا تفرق بين رجل وآخر''. وهكذا فإن النزعة الجنسية الصامتة التي لا تُخْتَزَلُ عند كشك هانم قد سمحت لذهن فلوبير أن يشطح في تأملات سيطرت عليه وتسلطت تَسَلُّطًا يذكرنا إلى حد ما بموقف ديلورييه وفريدريك مورو في نهاية رواية **التربية العاطفية**:

> أما أنا فلم يكد يغمض لي جفن. كنت أتأمل تلك المخلوقة الجميلة النائمة (كانت تغط في سباتها وقدْ ألقت رأسها على ذراعي، ودسست أصبعي السبابة تحت قلادتها)، وتحولت ليلتي إلى حلم يقظة طويل لا نهاية لعمقه - وكان ذَلكَ سبب بقائى. شرد فكري في الليالي التي قضيتها في بيوت الدعارة في باريس - فعادت إليَّ سلسلة كاملة من الذكريات القديمة - وفكرت فيها، وفي رقصها، وفي صوتها وهي تغني أغانيَ لم تكن تعني شيئاً بل ولم أكن أستطيع تمييز ألفاظها عن بعضها البعض(١٠٨).

كانت المرأة الشرقية تمثل مناسبة وفرصة لتأملات فلوبير: لقد سحره اكتفاؤها الذاتي، ولامبالاتها العاطفية، وكذلك ما سمحت لهُ بالتفكير فيه وهي راقدة إلى جواره. كانت كشك هانم لا تمثّل المرأة بقدر ما كانت تمثل الأنوثة الباهرة وإن كانت لا تعبر عن نفسها بلغة الألفاظ، وهكذا أصبحت النموذج الأوَّلي الذي بني عليه فلوبير شخصيتى سلامبو وسالوميه، وكذلك جميع صور الإغراء الجسدي الأنثوي الذي تعرضت له شخصية القديس أنطوني لديه. كان يمكنها أن تقول - لو استطاعت الكلام - ما قالته ملكة سبأ (التي رقصت أيضاً رقصة ''النحلة'') ''لست امرأة، بل أنا عالم (كامل)''(١٠٩). وإذا نظرنا إليها من زاوية أخرى وجدنا أن كشك هانم رمز مقلق للخصب، وأنها 'شرقية' بصورة خاصة في طابعها الأنثوي الفياض

الذي لا تبدو له حدود. ومسكنها بالقرب من أعالي نهر النيل يشغل موقعًا يشبه من الناحية البنيوية المكان الذي أُخْفِيَ فيه لثام تانيت - الرَّبَّةُ التي توصف بأنها ذات **خصب جامع** - في رواية **سلامبو**(110). ومع ذلك فإن كشك هانم، مثل تانيت وسالوميه وسلامبو، كُتب عليها أن تظل عاقرًا، تنشر الفساد، وليس لها ذرية. ونحن نستشف درجة تعميقها، هي والعالم الشرقي الذي تعيش فيه، لإحساس فلوبير الشخص بالعقم من الفقرة التالية:

لدينا فرقة موسيقية كبيرة، لوحة ألوان زاخرة، وموارد منوعة . وأفانين الصنعة والتملص التي نعرفها ربما كانت تزيد عن كل ما سبقت معرفته. لا ! إنّ ما نفتقده هو المبدأ الجوهرى، روح الشيء، فكرة الموضوع نفسها. إننا نسجل مذكرات، ونقوم برحلات: خواء! خواء! نصبح باحثين، وعلماء آثار، وأطباء ، وإسكافيين، وأصحاب ذوق رفيع. ما فائدة ذلكَ كلّه ؟ اين القلب، أين الحيوية، أين العمارة ؟ من أين نبدا ؟ وإلى أين نمضي ؟ إننا نُحْسِنُ فن المصِّ ونلعب الكثير من ألعاب اللسان ، ونمارس الغَزَل والملاطفة ساعات : ولكن الأمر الحقيقي غائب !

قذف المنيّ، إنجاب طفل !(١١١)

ويرتبط الشرق بالجنس ارتباطاً لا تكاد تختلف صوره في جميع"الخبرات الشرقية" عندَ فلوبير، سواء كانت مثيرة أو مخيبة للآمال، ولم تكن إقامة هذا الارتباط عندَ فلوبير أول مثال أو أشد الأمثلة تطرفاً على تلك الفكرة المُلِحَّة دائماً، وبصورة بارزة، في المواقف الغربية تجاه الشرق. والواقع أن الفكرة نفسها لا تتغير، وبصورة تثير الدهشة، وإن كانَ من المحتمل أن عبقرية فلوبير قدْ بذلت جهوداً تفوق كل ما عداها لإضفاء الوقار الفني عليها، ونحن لا نستطيع القطع في السبب الذي يجعل الشرق يوحى، حتّى الآن، لا بالخصب فحسب بل بالوعد (والتهديد) الجنسي، وبالنزعة الحسية التي لا تكل أبدًا، وبالرغبة غير المحدودة، وطاقات التوليد العميقة، وليس هذا، للأسف، مما يقع في نطاق تحليلى هنا، على الرغم من تواتر الإشارة إلى ظهوره. ومع ذلكَ فلابد من الإقرار بأهميته باعتبار أنّه قدْ أدى إلى ردود فعل مُرَكَّبة، بل إنه أدى أحياناً إلى "الكشف عن الذات' كشفاً مخيفاً عندَ المستشرقين، وكان فلوبير يمثل نموذجاً طريفاً لهذا الموقف .

لقد جعله الشرق يرجع إلى موارده الإنسانية والتقنية، إذ إنّ الشرق لمّ يستجب، مثلما لمّ تستجب كشك هانم، لوجوده. كانَ يقف، مثل إدوارد لين من قبله، أمام حياة الشرقي المتدفقة، فيشعر بأنه يعجز عن دخول المشهد

-

الذي يراه حتّى ينتمي إليه، وربما كانَ يخامره أيضاً شعور (وَلّده في نفسه) بأنه ليس على استعداد لذلك. وكانت هذه ، بطبيعة الحال، مشكلة فلوبير دائماً، إذ كانت المشكلة قائمة قبل أن يذهب إلى الشرق وظلت قائمة بعد الزيارة. وقدْ اعترف فلوبير بهذه الصعوبة، وكان "الترياق"، الذي توصل إليه في كتاباته (خصوصاً في عمل شرقى مثل إغراء القديس أنطوان) هو تأكيد شكل العرض الموسوعي للمادة على حساب المشاركة الإنسانية في الحياة . والحق أن القديس أنطوان ليس سوى رجل لا يزيد الواقعُ في نظره عن سلسلة من الكتب، والمشاهد، والمناظر الخلابة، التي تتكشف في غواية أمام عينيه وعلى مبعدة منه، والنطاق الهائل للعمل الذي اكتسبه فلوبير مبنيٌّ في صورة تشبه - بتعبير ميشيل فوكوه البالغ الدلالة -

مكتبة مسرحية خيالية تستعرضها عين الناسك الشاخصة(112) ، ويستبقى العرض من صورته ذكريات فلوبير عن مستشفى قصر العينى (التدريب العسكرى لمرضى الزهرى) ورقصة كشك هانم. ولكن ما يتصل بالموضوع اتصالاً أوثق هو أن القديس أنطوني رجل أقسم على عدم الزواج، وضروب الغواية كلها - بالنسبة لهُ - جنسية في المقام الأول في حالته. وبعد عرض جميع ألوان الفتنة الخطرة عليه، يُتاح لهُ آخر الأمر أن يُلقى نظرة سريعة على "العمليات" البيولوجية للحياة ، وهو يُصاب بالهذيان حين يتمكن من رؤية الحياة وهي تولد امامه، وهو المشهد الذي كانَ فلوبير نفسه يشعر بالعجز إزاءه في أثناء إقامته في الشرق. لكنه مادام أنطوني يهذى، فالكاتب يقصد أن يقيم الموقف على مفارقة ساخرة، إذ ينتصر ما يناله في النهاية على الرغبة في أن يصبح مادة، أن يصبح حياة ، ولكنها لا تزيد في أفضل حالاتها عن رغبة وحسب، ونحن لا نستطيع أن نعرف إذّا كانت هذه الرغبة قابلة للتحقيق أو للإشباع أم لا.

وعلى الرغم مما كانَ يتميز به ذكاء فلوبير من حيوية، وبالرغم من قدرته الجبارة على الاستيعاب الفكري، فلقد كانَ يشعر في الشرق أولاً أنّه

"كلما زاد تركيزك على (التفاصيل) تضاءل إدراكك للصورة الكلية"، وأنه من طبيعة الشرق، ثانيًا، أن تنضم أجزاء الصورة فيه إلى بعضها البعض دون
- الفصل الثاني -

تدخل خارجى (١١٣) . ومن شأن ذَلكَ، في أفضل الأحوال، أن يخرج لنا شكلاً جذاب المظهر رائعاً، لكنه يظل ممتنعاً على المشاركة الكاملة فيه من جانب أبناء الغرب. وكان ذَلكَ، على أحد المستويات، يمثل محنة شخصية لفلوبير، وقدْ ابتدع الوسائل اللازمة لمعالجتها، وسبقت لنا مناقشة بعض هذه الوسائل . ولكن الصعوبة كانت، على مستوى أعم وأشمل، صعوبةً معرفية ، وكان مبحث الاستشراق موجوداً، بطبيعة الحال، لتذليل هذه الصعوبة. وفي لحظة من اللحظات في أثناء جوله فلوبير الشرقية ، نظر فيما يُمكن أن يؤدى إليه التحدي المعرفي. كانَ يقول إنّ العقل قدْ "يضل ويتوه في علم الآثار ‘‘ إذا كانَ المرء يفتقر إلى ما كانَ فلوبير يسميه الروح والأسلوب، وكان يقصد بذلك الإشارة إلى الولوع المنظم بالآثار القديمة، وهو الذي يؤدي إلى تنسيق كل ما هو عجيب و غريب وتحويله إلى معاجم وقواعد، ثمّ إلى قوالب نمطية لفظية آخر الأمر من النوع الذي سخر منه بعد ذَلكَ في معجم الأفكار الشائعة. ومن شأن الخضوع لتأثير هذا الموقف تحويل العالم إلى جهاز ‘‘منظم تنظيماً يشبه تنظيم إحدى الكليات الجامعية، فَيَسُنُّ المعلمون القوانين، ويلبس كل من فيها الزى الجامعي الموحد" (114) . وفي مقابل مثل ذَلكَ النظام المفروض كانَ لا شك يشعر بالأفضلية المطلقة لمعالجاته الخاصة للمادة الغريبة ، وخصوصاً المادة الشرقية التي خبرها بنفسه وقرأ عنها سنوات طويلة. كانَ يرى أن هذه "المعالجات" تتيح على الأقل إحساساً "بالحضور المباشر"، وتتيح للقارئ إعمال خياله وطاقته الفطرية على التمييز، وأما في مؤلفات علم الآثار فلن تجد إلاَّ ’العلم" أو المعلومات ولا شيء سواها. وكان فلوبير ملمًّا بالعلم المنظم وثماره ونتائجه إلمامًا يفوق إلمام معظم الروائيين الآخرين : وتبدو هذه الثمار واضحة جلية في مصائب الشخصيتين بوفار وبيكوشيه (في رواية فلوبير التي تحمل اسميهما) وإن كانت ظاهرة أيضاً، وبشكل فكاهي، في بعض المجالات الأخرى مثل الاستشراق، وهو الذي تنتمي مواقفه النَّصِّيَّةُ إلى عالم الأفكار الشائعة. وهكذا فإن على المرء أن يختار إما أن يبني العالم بحيوية

(إنسانية) وأسلوب صادق، وإمّا أن ينقلها أو ينسخها دون كلل وفقاً لقواعد . الإجراءات الأكاديمية "غير

الشخصية" . والمرء يعترف في كلتا الحالين اعترافاً

صريحاً بأن الشرق يعتبر عالماً قائماً في مكان آخر، وأنه منفصل عما اعتدناه من ارتباطات و مشاعر وقيم في عالمنا نحن في الغرب .

ويقيم فلوبير في جميع رواياته رابطة بين الشرق وبين التلهِّي بالخيالات الجنسية، فالسيدة "إما بوفارى' في رواية مدام بوفارى و فريدريك مورو في رواية التربية العاطفية يذوبان شوقاً إلى ما لا يتوافر لهما في حياتهما البرجوازية (أو الحافلة بالمنغصات)، وأما ما يدركان أنهما يريدانه فهو يعتاد أحلام يقظتهما بيسر وسهولة مُغَلَّفًا داخل صور نمطية شرقية : الحريم ، والأميرات والأمراء، والعبيد، والنقاب، والراقصين والراقصات، وألوان

"الشربات" وزيوت التعطير وما إلى ذَلكَ. وذخيرة هذه الصور مألوفة، لا لأنها تذكرنا فحسب برحلات فلوبير نفسه في الشرق وسيطرة الشرق على فكره بل أيضاً، وإلى حد أبعد، لأنها تبين بوضوح الارتباط القائم بين الشرق وبين الممارسة الحرة للجنس ومجونه. ولنا ولا شك أن نتبين أيضاً أن الجنس قدْ اكتسب صفة "المؤسسة" إلى درجة كبيرة حقاً في أوروبا إبّان تحوّلها المتزايد إلى البرجوازية في القرن التاسع عشر، فمن ناحية لمّ نكن نرى ما يُسمّى "بالحرية" الجنسية، ومن ناحية أخرى كانت ممارسة الجنس في المجتمع تستتبع شبكة من الالتزامات القانونية والأخلاقية بل والسياسية والاقتصادية المفصلة والتي كانت مُرْهقَةً مُعَوِّقةً دون جدال . ومثلما كانت شتى الممتلكات الاستعمارية مفيدة - بغض النظر تماماً عن فائدتها الاقتصادية للحياة المدنية في أوروبا - باعتبارها المنفي الذي يُرسل إليه الأبناء العاصون، والمواطنون

"الزائدون عن الحاجة" من المنحرفين والفقراء وغيرهم من غير المرغوب فيهم، كانَ الشرق هو المكان الذي يطلب فيه المرء خبرة جنسية لا تتوافر في أوروبا . ولا نكاد نرى كاتباً أوروبياً كتب عن الشرق أو سافر إليه في الفترة التي تلت عام ١٨٠٠ يعفى نفسه من هذا الطلب، وما فلوبير ونيرفال وريتشارد بيرتون (الذي كانَ يوصف بالانحطاط لهذا السبب) وإدوارد لين إلا أشهر الأسماء في هذا الصدد. وتخطر على بالنا من أبناء القرن العشرين أسماء أندريه جيد ، وجوزيف كونراد، وسومرست موم، وعشرات آخرين . وكان ما يطلبونه في

أحيان كثيرة - مُحِقّين في ظني - هو نوع مختلف من الخبرة الجنسية، وربما كانت أكثر مجوناً وأقل ارتباطاً بالإثم. ولكن هذا المطلب نفسه، إذا سعى الكثيرون إلى تحقيقه فتكررت صورته، قدْ يصبح (بل وأصبح فعلاً) يخضع لنظم معينة ويتخذ شكلاً مُوَحَّدًا مثل العلم نفسه. وعلى مرّ الزمن أصبحت

"الخبرات الجنسية الشرقية" سلعة قياسية مثل أي سلعة أخرى متاحة في الثقافة الجماهيرية، وكانت نتيجة ذَلكَ أن غدا في وسع القراء والكتاب أن يحصلوا عليها إذًا أرادوا دون أن يذهبوا بالضرورة إلى الشرق.

والحقيقة التي لا شك فيها هي أن "صناعة المعرفة" - من النوع الذي كانَ فلوبير يخشاه - ازدهرت في

فرنسا بحلول منتصف القرن التاسع عشر، مثلما ازدهرت في انجلترا وسائر أوروبا، فكانت الكتب تُنشر بأعداد كبيرة، وانتشرت في كل مكان هيئات ومؤسسات النشر والدعاية لها. وقدْ أشار مؤرخو العلم الطبيعي والمعارف العامة إلى أن تنظيم المجالات العلمية والمعرفية الذي شهده القرن التاسع عشر كانَ يجمع بين الصرامة والشمول. وأصبح البحث العلمي نشاطاً معتاداً يمارس بانتظام، ووُضِعَتْ النظم الخاصة بتبادل المعلومات، إلى جانب اتفاق الآراء بشأن الصيغ المناسبة للبحث ونتائجه (١١٥) . وأصبح الجهاز الذي "يخدم" الدراسات الشرقية جزءًا لا يتجزأ من هذا المشهد الجديد، ولا شك أن فلوبير كانَ يعني ذَلكَ أيضاً حين أعلن أن ’’كل شيء سوف يرتدي الزي الرسمي"! لمّ يُعد المستشرق هاوياً متحمساً موهوباً ، فإذا كانَ كذلك فسوف يجد العَنَتَ في اكتساب احترام الناس لهُ باعتباره باحثًا جادًا. أمّا لفظ المستشرق الحق فكان يُطلَق على خريج الجامعة الذي تخصص في الدراسات الشرقية (إذ كانت كل جامعة أوروبية كبرى قدْ خصصت منهجاً دراسياً كاملاً في فرع من فروع المباحث الاستشراقية بحلول عام 1950)، كما كانَ لفظ المستشرق يعني الحصول على معونة مالية لتغطية نفقات السفر

(ربما من إحدى الجمعيات الآسيوية ، أو من صندوق مخصص للكشوف الجغرافية، أو منحة حكومية) كما كانَ يعنى نشر أعماله في صورة معتمدة ربما تحمل طابع إحدى الجمعيات العلمية أو أحد صناديق الترجمة الشرقية).

. أبنية الاستشراق وإعادة بنائها .

وكان مثل هذا "الاعتماد" الموحد الذي اكتساه عمل البحوث الاستشراقية، لا الشهادة الشخصية أو الانطباعات الذاتية، هو الذي يعني العلم بالمفهوم الحديث، سواء كانَ ذَلكَ في أوساط الباحثين المستشرقين أو بالنسبة للجمهور بصفة عامة .

وإلى جانب هذا التنظيم الثقيل الوطأة "للشئون" الشرقية نجد الزيادة

المتسارعة للاهتمام الذي كانت "القوى" الأوروبية (وهو التعبير الذي يشير إلى الامبراطوريات الأوروبية) تُبديه بالشرق، وبالشام خصوصاً. إذ أصبحت

"المسألة الشرقية" تحوم بوضوح متزايد على آفاق البحر المتوسط الأوروبية منذ معاهدة شَنَكْ بين الدولة العثمانية وبريطانيا العظمى في عام 1806 . صحيح أن مصالح بريطانيا في الشرق كانت أكبر من مصالح فرنسا فيه ، ولكننا يجب ألاّ ننسى تحركات روسيا في الشرق (إذ استولت على سمرقند وبخارى في عام 1868، وكان الخط الحديدي يمتد بانتظام عبر منطقة بحر قزوين) ولا أن ننسى تحركات ألمانيا والامبراطورية النمسوية المجرية . ولكن تدخل فرنسا في شمال إفريقيا لمّ يكن يمثل العنصر الوحيد فيما يُسمّى بسياستها "الإسلامية" . ففي عام 1860، وأثناء المصادمات التي وقعت بين الدروز والموارنة في لبنان (والتي كانَ لامارتين ونيرفال قدْ تنبأ بها من قبل) أبدت فرنسا مناصرتها للمسيحيين، وظاهرت انجلترا الدروز، إذ كانت مسألة الأقليات تشغل مكاناً قريباً من قلب السياسة الأوروبية في الشرق بصفة عامة، وكانت "القوى‘‘ الأوروبية تزعم أنها تحمى "مصالح" هذه الأقليات من اليهود، ومن المؤمنين بالأرثوذكسية اليونانية والروسية، والدروز، والجراكسة، والأرمن، والأكراد، وشتى الطوائف المسيحية الصغيرة، ثمّ وُضعت لها خططا خاصة، ومشروعات خاصة، الأمر الذي أدى إلى مزيج من الارتجال والبناء المحكم للسياسات الشرقية لهذه الدول.

وأنا لا أذكر هذه الأمور إلا من باب التذكير بما كانَ من تراكم

' المصالح ، و العلم الرسمي، والضغوط المؤسسية، والتي كانت تمثّل طبقات يعلو بعضها فوق بعض وتغطى الشرق باعتباره موضوع الدرس و أيضاً

- الفصل الثاني

باعتباره منطقة جغرافية في إبّان النصف الأخير من القرن التاسع عشر، بل إنّ أقل كتب الرحلات ضرراً في مظهرها - وكانت تعد بالمئات بعد منتصف القرن (116) - كانت تساهم في تكثيف الوعى الجماهيري بالشرق، ونحن نجد خطا فاصلاً بارزاً يمتد فيميز بين ما خبره الحجاج الأفراد من مباهج، ومغامرات منوعة، وشهادات على ما صادفوه من الغرائب، في الشرق (وكان من بينهم بعض الرحالة الأمريكيين، منهم مارك توين و هير مان ملفيل(١١٧) وبين الروايات المرجعية التي سجلها الرحالة من الباحثين وأعضاء البعثات التبشيرية وموظفي الحكومة وغيرهم من الشهود الخبراء. وكان هذا الخط الفاصل يقوم بوضوح في ذهن فلوبير، ولابد أنّه كانَ يقوم أيضاً في وعي أي فرد لمّ يكن لديه منظور برئ إلى الشرق باعتباره منطقة استغلال أدبي .

وكان الكُتَّابُ الإنجليز بصفة عامة يتفوقون على الكُتَّاب الفرنسيين في وضوح إدراكهم لما قدْ يترتب على رحلات الحجّ إلى الشرق وصلابة هذا الإدراك . وكانت الهند من الثوابت الحقيقية القَيِّمَةِ في هذا الإدراك، ومن ثمّ فقد اكتسبت جميع المناطق الواقعة بين البحر المتوسط والهند أهمية كبرى بسبب الهند. وهكذا تشكلت لدى الكتاب الرومانسيين مثل بايرون وسكوط رؤية سياسية للشرق الأدنى، ووعى قتالىٌّ إلى حد بعيد بالصورة التي يجب أن تتخذها العلاقات بين الشرق وبين أوروبا. وقدْ يَسَّرَ الحسُّ التاريخى لسكوط أن يجعل أحداث روايتيه الطِّلسّمْ، والكونت روبير الباريسي، تدور في فلسطين إبّان الحملات الصليبية وفي بيزنطة في القرن الحادي عشر، على الترتيب، دون أن ينتقص في الوقت نفسه من تقديره السياسي الحذر للأسلوب الذي تتصرف به الدول في الخارج. وأما فشل رواية تانكريد التي كتبها دزرائيلى فنستطيع أن نعزوه بسهولة إلى معرفة مؤلفها معرفة ربما كانت أكبر مما ينبغى بشئون السياسة الشرقية وشبكة المصالح الخاصة بالمؤسسة الاجتماعية البريطانية . وهكذا فإن رغبة تانكريد الساذجة في أن يذهب إلى بيت المقدس سرعان ما تجعل دزرائيلي يتورط في وصف معقَّد إلى درجة مضحكة للأسلوب الذي يحاول به زعيم قَبَلِيٌّ لبنانى استغلال الدروز .

. أبنية الاستشراق وإعادة بنائها . -

والمسلمين، واليهود والأوروبيين لتحقيق مصالحه السياسية، وبنهاية الرواية يكون المطلب الشرقي الذي كانَ تانكريد يسعى لتحقيقه قدْ اختفى تقريباً ، بسبب عدم اشتمال رؤية دزرائيلي المادية لحقائق الواقع في الشرق على ما يغذو دوافع ذَلكَ الحاج الهوائية إلى حد ما. بل إنّ چورج إليوت نفسها ، وهي التي لمّ تقم قطّ بزيارة الشرق، لمّ تستطع الحفاظ على المقابل

اليهودي لرحلة الحجّ الشرقية في دانييل دير وندا (1876) دون أن تحيد عن الحدث فتضل في شعاب الواقع البريطاني الذي كانَ لهُ تأثيره الحاسم في المشروع الشرقي .

وهكذا فحيثما كانَ الموضوع الشرقي الذي يتناوله الكاتب الإنجليزي يتجاوز الأسلوب أو الصفة الفنية أساساً (على نحو ما نرى في الرباعيات لفترچيرالد أو في مغامرات الحاج بابا الإصفهاني لجيمز موريير) كانَ الكاتب الانجليزي يضطر إلى مواجهة مجموعة من الحقائق التي تقاوم خياله الفردي مقاومة شديداً.

ولن نجد مؤلفات انجليزية تعادل الأعمال الشرقية التي كتبها شاتوبريان ولامارتين ونيرفال وفلوبير، تماماً مثلما كانَ المستشرقان الفرنسيان الأولان، من نظراء إدوارد لين، وهما ساسي ورينان، أكثر وَعْيًا منه إلى حد بعيد بدرجة مشاركتهما في خلق ما يكتبان عنه. فالشكل الذي اتخذه كتاب إيوثن الذي وضعه كنجليك (1844) وكتاب بيرتون قصة شخصية لرحلة حج إلى المدينة ومكة (1855-1856) يتبع التسلسل الزمني بصورة صارمة ويسير فيه السرد في خط مستقيم، كأنما كانَ ما يصفه الكاتبان رحلة تسوُّق في سوق شرقية لا مغامرة. وقدْ حظى كتاب كنجليك بشهرة وشعبية لا يستحقها، فهو كتالوج تافه لمشاعر المركزية العرقية التي يتباهى بها، وأوصاف عادية تبعث على الكلل والسأم لصورة الشرق في عيون الإنجليز . وغرضه الظاهري من كتابة الكتاب أن يثبت أن الرحلة إلى الشرق مهمة في

"تشكيل شخصيتك - أي هويتك ذاتها"، ولكن يتضح في الواقع أن هذا الغرض لا يكاد يتجاوز تأكيد معاداتك للسامية، وتأكيد كراهيتك للأجانب، والتعصب العنصري العام و الشامل. إذ يُقال لنا مثلاً إنّ كتاب ألف وليلة

-

الفصل الثاني

وليلة يتميز بقدر كبير من الحيوية والابتكار إلى الحد الذي يستحيل معه أن يكون من إبداع ’’مجرد شخص شرقي، وهو الذي يعتبر من زاوية الإبداع والخلق، شيئاً ميتًا وجافًّا - مومياء ذهنية. ورغم أن كينجليك يعترف في سعادة بأنه لا يعرف أي لغة شرقية، فإن جهله لا يمنعه من إصدار التعميمات الجزافية عن الشرق، وعن ثقافته وعقليته ومجتمعه. وكثير من المواقف التي يعبر عنها من جديد مواقف معتمدة بطبيعة الحال، ولكن الغريب هو أن آراءه لا تكاد تتأثر بخبرة رؤيته الفعلية للشرق، بل كانَ اهتمامه - مثل اهتمام الكثيرين من الرحالة - بإعادة تشكيل ذاته وإعادة تشكيل الشرق (’’ ميت وجاف - مومياء ذهنية) يفوق اهتمامه بمشاهدة ما هو موجود في الواقع . كانَ كل كائن يصادفه يؤكد وحسب إيمانه بأن أفضل حال للتعامل مع الشرقيين هي تخويفهم، وهل توجد أداة للتخويف أفضل من ذات غربية سائدة؟ وهو يتباهي وهو في طريقه إلى السويس عبر الصحراء وحيداً بأنه يتمتع بالاكتفاء الذاتي وبالقوة، قائلاً ’’كنت هنا في هذه الصحراء الإفريقية، وكنت أنا نفسي، ولا أحد سواى، مسئولاً عن حياتى" (118). أي إنّ قيمة الشرق بالنسبة إليه تنحصر في غرض تافه نسبياً وهو أن يمسك كنجليك بزمام نفسه .

ومثلما فعل لامارتين من قبل، كان كنجليك يعتبر وهو مرتاح الضمير أن وعيه الفائق ووعي أمته شيء واحد، ولكنه كانَ يختلف عن الفرنسي في أن الحكومة الإنجليزية كانت أقرب إلى الاستقرار في سائر مناطق الشرق من الحكومة الفرنسية - ولو مؤقتاً. وقدْ رأى ذَلكَ فلوبير بدقة متناهية :

يبدو لي شبه محال ألاّ تبسط انجلترا سيادتها على مصر في غضون فترة قصيرة. فمازالت حشود جنودها تملأ عدن، وسوف يكون من أيسر الأمور على الجنود البريطانيين، حين يعبرون السويس، أن يصلوا فجأة إلى القاهرة - وسوف تصل الأنباء إلى فرنسا بعد أسبوعين فيدهش الجميع دهشة بالغة ! تذكر نبوءتي : عندَ أول بادرة اضطراب في أوروبا سوف تستولى انجلترا على مصر، وتستولى روسيا على القسطنطينية . ورداً على ذَلكَ سوف نتعرض نحن للمذابح في جبال سوريا (١١٩) .

ورغم كل ما تتباهى به آراء كنجليك من فردية، فإنها تعبر عن الإرادة

العامة والقومية للسيطرة على الشرق، و"ذات" الكاتب هي أداة التعبير عن تلك الإرادة، أي إنها لا تتحكم على الإطلاق في تلك الإرادة . ولا نجد في كتابته دليلاً على أنّه حاول أن يبتدع رأياً جديداً في الشرق، فلا شيء في معرفته ولا في شخصيته يستطيع ذَلكَ، وهذا هو الفارق الكبير بينه وبين ريتشارد بيرتون. فبصفته رحالةً كانَ بيرتون مغامراً حقيقياً، وبصفته باحثًا كانَ يستطيع الصمود أمام أي مستشرق أكاديمي في أوروبا، وبصفته الشخصية ، كانَ واعياً كل الوعي بضرورة منازلة أولئك الْمَعِّلمين الذين يرتدون زيًّا فكريًّا واحداً، ويديرون الشئون الأوروبية والمعرفة الأوروبية إدارة تتسم بالدقة في تجهيل أصحابها وبصرامة علمية كبيرة. وكل ما كتبه بيرتون يشهد بهذا الميل للنزال، ولكن احتقاره الصريح لخصومه يندر أن يتجلى في شئ أكثر مما يتجلى في تصديره لترجمته لألف ليلة وليلة. ويبدو أنّه يجد متعة طفولية خاصة في إثبات أن علمه يفوق علم أي باحث محترف آخر، وأنه أصبح يحيط بتفاصيل تزيد عما لديهم، وأنه يستطيع أن يعالج المادة معالجةً أشد ذكاءً وكياسة ونُضرة .

ويشغل عمل بيرتون، الذي يستند إلى خبرته الشخصية، كما ذكرت من قبل، موقعاً وسطاً بين أنواع الاستشراق التي يمثلها إدوارد لين، من ناحية ، ويمثلها الكُتَّاب الفرنسيون الذين ناقشتهم من الناحية الأخرى. وقصصه الشرقية مبنية بناء رحلات الحجّ، وكذلك، في حالة كتابه العودة لزيارة أرض مدين، الحجّ مرة ثانية إلى مواقع تتسم أحياناً بأهمية دينية، وأحيانًا أخرى بأهمية سياسية واقتصادية. وهو حاضر في هذه الأعمال بصفته الشخصية الرئيسية فيها، فهو يجمع بين كونه مركزاً للمغامرات الخيالية بل والمغرقة في شطط الخيال (مثل الكُتَّاب الفرنسيين) وبين كونه المُعَلِّقَ الثقة وابن الغرب

المنفصل، عما يشرحه من أحوال المجتمع الشرقي وعاداته (مثل إدوارد لين). وقدْ أصاب توماس أساد في اعتباره الأولى في سلسلة من الكُتَّاب الذين يتميزون بالفردية المتطرفة من قاموا في العصر الفكتورى برحلات إلى الشرق

- الفصل الثاني

(والآخران في هذه السلسلة هما بلَنْتْ وداوتى). ويبني أساد نظريته على أساس المسافة التي تفصل أعمال هؤلاء الكتاب من زاوية النبرة والذكاء عن أعمال أخرى مثل كتاب أوستن ليارد و عنوانه مكتشفات في أطلال نينوى و بابل (1851)، والكتاب الشهير الذي كتبه إليوت ووربيرتون بعنوان الهلال والصليب (١٨44) وكتاب روبرتٍ كيرزون بعنوان زيارة إلى أديار بلاد الشام (1849) إلى جانب (عمل لا يشير إليه) وهو الكتاب الْمسَلِّى إلى حد ما الذي كتبه ثاكرى بعنوان مذكرات رحلة من كورنهيل إلى القاهرة الرائعة (1845)(١٢٠) . ولكن تركة بيرتون تتضمن من العناصر ما يزيد على الفردية قطعاً، والسبب على الدقة هو أننا نجد في كتابته ما يمثل الصراع بين الفردية والإحساس بالتوحُّد القومي مع أوروبا (و خصوصاً مع انجلترا) باعتبارها دولة ذات امبراطورية في الشرق. ويشير أساد بحساسيته إلى أن بيرتون كانَ إمبرياليًا، على الرغم من تعاطفه وارتباطه بالعرب، ولكن الأهم من ذَلكَ هو أن بيرتون كانَ يرى نفسه في صورة تجمع بين المتمرد ضد السلطة

(ومن هنا جاء تعاطفه مع الشرق إلى درجة التوحُّد باعتبار الشرق مكان التحرر من السلطة المعنوية للعصر الفكتوري في انجلترا) وبين كونه قادرًا على تمثيل تلك السلطة في الشرق. والواقع أن أسلوب التعايش ما بين هذين الدورين المتضادين اللذين كانَ يرى أنّه يقوم بهما هو الذي يثير اهتمامنا .

وتتحصر المشكلة آخر الأمر في مشكلة المعرفة بالشرق، وهو ما يدفعنا

إلى النظر في مذهب بيرتون الاستشراقي ختاماً لحديثنا عن أبنية الاستشراق وإعادة بنائها في معظم القرن التاسع عشر. كانَ بيرتون الرحالة المغامر يرى أنّه يشارك الناس الذين يعيش في أرضهم حياتهم، إذ نجح نجاحاً فاق نجاح ت. أ. لورنس في أن يصبح شرقيًّا؛ فلم يقتصر على امتلاك ناصية الحديث باللغة العربية ، بل استطاع النفاذ إلى قلب الإسلام، وتمكَّن بعد تنكره في ثوب هنديّ مسلم من أداء شعائر الحجّ في مكة. ولكن أغرب خصيصة من خصائص بيرتون، في اعتقادى، كانت إحاطته الخارقة بمدى خضوع الحياة الإنسانية في المجتمع للقواعد والأعراف. وتكشف معلوماته المستفيضة عن

-. أبنية الاستشراق وإعادة بنائها .

الشرق، التي تتجلى في كل صفحة كتبها، عن أنّه كانَ يعرف أن الشرق بصفة عامة، والإسلام بصفة خاصة، كانا نظامين من نظم المعلومات والسلوك والعقيدة، وأن كون الفرد شرقياً أو مسلمًا معناه معرفة أشياء معينة وبأسلوب معين، وأن هذه كانت تخضع، بطبيعة الحال، للتاريخ وللجغرافيا والتطور المجتمع في ظروف خاصة به. وهكذا فإن رواياته عن أسفاره في الشرق تكشف لنا عن وعي هذه الأشياء ويستطيع إدارة دفة القصة من خلالها ولم يكن بوسع رجل لا يتمتع بمستوى إحاطة بيرتون بالعربية والإسلام أن يذهب إلى المدى الذي ذهب إليه فيصبح فعلاً حاجًّا في مكة والمدينة . وهكذا فإن ما نقرؤه في نثره قصةُ وعي يشق طريقه في وسط ثقافة أجنبية بفضل نجاحه في استيعاب نظم معلوماتها وسلوكها. وترجع حرية بيرتون إلى أنّه استطاع التحرر إلى درجة كافية من أصوله الأوروبية حتّى يستطيع الحياة بصفته شرقياً. وكل مشهد في كتاب رحلة الحجّ يكشف لنا عن نجاحه في التغلب على العقبات التي تواجهه، وهو اجنبي في مكان غريب. وقدْ استطاع ذلكَ بسبب إلمامه بالمعرفة الكافية عن مجتمع أجنبي معين، تحقيقاً لهذا الغرض.

ونحن لا نشعر في أي كتابة كتبها كاتب عن الشرق بقدر ما نشعر به عندَ بيرتون من أن التعميمات التي يوردها عن الشخصية الشرقية ـ مثل الصفحات الخاصة بفكرة الكيف عندَ العربي، أو باستعداد العقل الشرقي للتعلم

(وهي الصفحات التي قصد بها بوضوح تفنيد مزاعم ماكولي الساذجة) (١٢١) ـ ثمرة المعرفة التي اكتسبها شخص عاش في الشرق، وخبره بنفسه، وحاول صادقاً رؤية الحياة الشرقية من وجهة نظر رجل استغرق فيها. ولكننا نلمح أمراً لا يبتعد قطّ عن السطح في نثر بيرتون، ألاّ وهو ما يشعه من التأكيد والثقة والسيادة على جميع تعقيدات الحياة الشرقية. فهو يقصد بكل حاشية من حواشى كتبه، سواء في رحلة الحجّ أو في ترجمته لألف ليلة وليلة (وهذا يصدّق على ''مقاله الختامي لها(١٢٢) بأن تكون شهادة على انتصاره على نظام المعرفة الشرقية، الشائن أحياناً، وهو النظام الذي أحكم الإحاطة به

-

الفصل الثانى

بنفسه. إذ إنّ بيرتون لا يقدم إلينا الشرق مباشرة حتّى في نثره، بل يقدم إلينا كل شئ من خلال تدخلاته التي تتم عن معرفة مستفيضة (وكثيراً ما تكون بذيئة)، وهي التي تذكرنا مراراً وتكراراً بأنه قدْ تكفل بإدارة الحياة الشرقية تحقيقاً لأغراض قصته. وهذه الحقيقة ـ فهى حقيقة في كتاب رحلة الحجّ ـ هي التي ترفع من

وعي بيرتون إلى موقع السيادة على الشرق. وفي هذا الموقع تلتقي فرديته ، بل وتمتزج حقاً، بصوت الامبراطورية التي تمثّل في ذاتها نظاماً للقواعد والأعراف والعادات المعرفية العملية. وهكذا فعندما يقول لنا بيرتون في رحلة الحجّ إنّ "مصر كنز لمن يفوز به"، وإنها أشد الجوائز التي لدى الشرق إغراءً للطموح الأوروبي، وحتي دون استثناء القرن الذهبي، وهو الاسم الذي يُطلَق على شريط البسفور الممتد في الجزء الأوروبي من تركيا(١٣٣) ، فلابدٍ أن نتبين كيف كانَ صوت هذا الذي يحيط، بصورة بالغة الخصوصية، بالمعرفة الشرقية يَغْدُو ويُغَذِّى صوت الطموح الأوروبي لتولى الحُكم في الشرق.

وهكذا فإن بيرتون لهُ صوتان يمتزجان في صوت واحد يُنْذِرُ بعمل بعض الذين يجمعون بين الاستشراق والعمالة للإمبريالية مثل ت. أ. لورنس، وإدوارد هنرى پامر، ود. ج. هوجارث، وجرترود بِلْ، ورونالد ستورز ، و سانت چون فيلبي، ووليم چيفورد بولجريف، إذّا اقتصرنا على بعض الكتاب الإنجليز. وكان مقصد بيرتون في عمله ذا شقين، أي أن يجمع في الوقت نفسه بين الانتفاع بالإقامة في الشرق في تسجيل الملاحظات العلمية ، وبين عدم التضحية بفرديته بسهولة تحقيقاً لهذا الغرض. والشق الثاني من مقصده يجعله يخضع حتماً للشق الأول لأنه، كما سوف يتضح باطراد ، أوروبي لا يستطيع إلا أوروبي مثله أن يكتسب ما لديه من معرفة بالمجتمع الشرقي، بحيث يتمتع بما يتمتع به الأوروبي من وعي ذاتي بالمجتمع باعتباره مجموعة من القواعد والممارسات. وبتعبير آخر، فإن وجود أوروبي في الشرق، ووجود أوروبي على هذا القدر من العلم، يقتضي رؤية الشرق ومعرفته باعتباره منطقة خاضعة لحكم أوروبا. وهكذا فإن الاستشراق، وهو

-. أبنية الاستشراق وإعادة بنائها .--

نظام المعرفة بالشرق، يصبح مرادفاً للسيطرة الأوروبية على الشرق، وهذه السيطرة تنقض فعليًّا غرائب أسلوب بيرتون الشخصى نفسها.

ولقد مضى بيرتون في محاولة عرض المعرفة الشخصية والأصيلة والمتعاطفة والإنسانية بالشرق إلى أقصى مدى متاح لها في صراعها مع أرشيف المعرفة الأوروبية الرسمية عن الشرق. كما ساهم الاستشراق بقسط وافٍ ومهم - شأنه في ذَلكَ شأن جميع المباحث العلمية الأخرى المستلهمة من الحركة الرومانسية - في تاريخ المحاولات التي بذلها القرن التاسع عشر لاسترجاع وإصلاح وإعادة بناء جميع المجالات المختلفة للمعرفة والحياة، إذ لمّ يقتصر الاستشراق على التطور من كونه نظاماً للملاحظة المُلْهَمة إلى أن أصبح، بتعبير فلوبير، كلية للتعليم ذات نظم محددة ، بل إنّ الاستشراق أدى إلى مسخ العاملين به، حتّى أشد من امتازوا بنزعاتهم الفردية مثل بيرتون الذي أصبح دوره يقتصر على كاتب ناسخ للامبراطورية. وبعد أن كانَ الشرق مكاناً أصبح مجالاً للحكم العلمي الفعلي ولإمكان السيطرة الإمبريالية . وكان دور المستشرقين الأوائل مثل رينان وساسي ولين يتمثل في توفير الإخراج المسرحي لعملهم وللشرق معاً، وأما المستشرقون المتأخرون، البحاثة منهم والمبدع، فقد سيطروا على المشهد سيطرة محكمة . وفي مرحلة لاحقة على ذَلكَ، عندما بدأ المشهد يتطلب إدارة خاصة، اتضح أن المؤسسات والحكومات أقدر على ممارسة لعبة الإدارة من الأفراد : هذه هي تركة الاستشراق في القرن التاسع عشر التي ورثها القرن العشرون، ولابد لنا الآن من البحث، بأقصى حد من الدقة، في الأسلوب الذي تمكن به الاستشراق في القرن العشرين - وكانت فاتحته هي الإجراءات المديدة للاحتلال الغربي للشرق اعتباراً من ثمانينيات القرن التاسع عشر - من النجاح في السيطرة على المعرفة وتقييد الحرية؛ وباختصار، الأسلوب الذي اكتمل به الشكل الرسمي للاستشراق باعتباره نسخة مصورة مكررة من ذاته .

"كنت تراهم ممسكين بأصنامهم بين أذرعهم مثل أطفال كبار أصيبوا بالشلل "

جوستاف فلوبير، إغراء القديس أنطوان

إنّ فتوح البلدان، وهو ما يعني غالباً الاستيلاء على أراضى الذين تختلف وجوههم عن وجوهنا، أو لديهم أنوف فطساء بعض الشيء بالمقارنة بأنوفنا، ليست شيئاً جميلاً حين تُطيل النظر في الأمر. إذ لا مبرر لذلك إلا فكرة وحسب. فكرة تكمن خلّف هذه المسألة، ليست تظاهراً عاطفياً بل فكرة: وكذلك إيمان، يقوم على الإيثار، بهذه الفكرة - إنها شيء تقيمه وتركع أمامه وتقدم لهُ القرابين ...

جوزيف كونراد، قلب الظلام.

أولاً: الاستشراق الكامن والاستشراق السافر

حاولت في الفصل الأول أن أبين النطاق الفكري والعملي لكلمة '' الاستشراق'' مستعينًا بالخبرتين البريطانية والفرنسية بالشرق الأدنى، وبالإسلام والعرب معه، باعتبار هاتين الخبرتين نمطين يتمتعان بمزايا خاصة ، وأثبت ما وجدته فيهما من علاقة ثرية ووثيقة بين الغرب والشرق، بل ربما كانت أشد العلاقات اتصاقًا بطابعها الوثيق. وكانت هاتان الخبرتان تشكلان جانباً من العلاقة الأوروبية أو الغربية بالشرق، وأما أشد العوامل تأثيرًا في الاستشراق، فيما يبدو، فقد كانَ الشعور المستمر إلى حد بعيد بالمواجهة ، وهو الذي كانَ يخامر الغربيين الذين يتعاملون مع الشرق. وانظر إلى فكرة الحدود الموضوعة للشرق وللغرب، وإلى الدرجات المتفاوتة لما هو متخيل من الضعف والقوة، وإلى نطاق العمل الذي أنجز، وضروب الملامح الميزة المنسوبة إلى الشرق، تجد أنها تشهد جميعاً على تقسيم خيالى و جغرافي بين

الشرق والغرب أملته الإرادة وكتب لهُ أن يعايش قرونًا كثيرة. ولقد كنت مهتمًا بأولى مراحل ما أسميته الاستشراق الحديث، وهي المرحلة التي بدأتْ خلال الجزء الأخير من القرن الثامن عشر والسنوات الأولى من القرن العشرين، لكنني لما كنت لا أعتزم أن تصبح دراستي سرداً تاريخيا لتطور الدراسات الشرقية في الغرب الحديث، فقد طرحت بدلاً من هذا تناولا لنشأة وتطور الاستشراق ومؤسساته ، على النحو الذي تشكلت به في إطار التاريخ الفكري والثقافي والسياسي حتّى عام ١٨٧٠ او ١٨٨٠. وعلى الرغم من أن اهتمامي بالاستشراق في هذه المرحلة كانَ يتضمن معالجة نماذج منوعة إلى حد كبير نسبيًا من الباحثين والمبدعين، فلا أستطيع أن أزعم على الإطلاق أنني قدمت ما يزيد على صورة للأبنية التي اختص بها الاستشراق آنذاك (واتجاهاته الأيديولوجية) وهي التي تشكل هذا المجال، وما يرتبط به من المجالات الأخرى، والعمل الذي قام به عدد من أشد باحثيه نفوذًا. ولقد كانت - ولا تزال - الافتراضات الرئيسية التي انطلقت منها تقول إنّ مجالات البحث العلمي، شأنها في ذَلكَ شأن الأعمال الفنية، حتّى أشدها غرابة، تخضع

لقيود ومؤثرات يفرضها المجتمع، وتفرضها التقاليد الثقافية، وظروف الحياة ، كما تخضع لتأثير العوامل التي تهيئ لها الاستقرار مثل المدارس والمكتبات والحكومات. وتقول هذه الافتراضات أيضاً إنّ الكتابة العلمية والإبداعية لا تتمتع قطّ بالحرية، بل هي محدودة في صورها وافتراضاتها ومقاصدها، كما تقول أخيراً إنّ مظاهر التقدم التي يحرزها ''علم مثل الاستشراق في صورته الأكاديمية يقل صدقه الموضوعي

عن الدرجة التي كثيراً ما نتصور أنّه حققها . وأقول بعبارة موجزة إنّ دراستى قد حاولت حتّى الآن أن تصف الاقتصاد الذي يتيح للاستشراق أن يصبح مادة موضوع متماسكة المعنى،حتّى مع التسليم بأن كلمة الشرق، باعتبارها فكرة أو مفهومًا أو صورة، ذات أصداء ثقافية كبيرة ومهمة في الغرب .

وأنا أدرك أن أمثال هذه الافتراضات لها جانبها الخلافي، فمعظمنا يُفترض بصورة عامة أن العلم والبحث العلمي يتقدمان، ونشعر أنهما يتحسنان على مرّ الأيام بتراكم المزيد من المعلومات وتشذيب المناهج المطبقة ، وأن أجيال الباحثين اللاحقة تقوم بتحسين ما جاءت به الأجيال السابقة . ونؤمن بالإضافة إلى ذَلكَ بأسطورة الحلق أو الابتداع بمعنى أنّه في مقدور عبقرية فنية، أو موهبة أصيلة، أو ذهن جبار أن يشب فيتجاوز أسوار زمانه ومكانه فيقدم إلى العالم عملاًجديداً. ومن العبث إنكار أن أمثال هذه الأفكار تتضمن قدراً من الحقيقة. ومع ذَلكَ فإن إمكانيات العمل المتاحة في كنف ثقافة ما لذهن عظيم وأصيل من المحال أن تكون غير محدودة، كما يصح قولنا إنّ الموهبة العظيمة تكن احترامًا رشيدًا لما أنجزته المواهب التي سبقتها ولما تراه قائمًا في المجال الذي تعمل فيه، فالواقع هو أن عمل الأسلاف، والحياة المؤسسية لمجال من مجالات البحث العلمي، والطابع الجماعي لأي إنجاز علمى - ناهيك بالظروف الاقتصادية والاجتماعية - من شأنها تقليل الآثار الناجمة عن إنتاج باحث علمى فرد. وإذا نظرنا إلى مجال الاستشراق وجدنا أن لهُ هوية تراكمية وجماعية، وهي تتسم بقوة جبارة بسبب ارتباطها بالعلوم التقليدية (كالدراسات اليونانية واللاتينية، والكتاب المقدس، وفقه اللغة)

وبالمؤسسات (كالحكومات، والشركات التجارية ، والجمعيات الجغرافية، والجامعات وألوان الكتابة التي يتميز كل منها بطابع خاص (كأدب الرحلات، وكتب المكتشفات، وروايات الخرافة، ووصف الغرائب). وكانت النتيجة في حالة الاستشراق ضرباً من اتفاق الآراء، إذ أصبح المستشرق يحكم بالصحة على أشياء معينة، وأنماط معينة من الأقوال ، وأنماط معينة من الأفعال . وهكذا فهو يبنى عمله وبحوثه عليها، كما إنها بدورها تقوم بالضغط الشديد على كل من يلتحق بصفوف الكتاب والباحثين . و هكذا فيمكن اعتبار الاستشراق منهجا من المناهج الملتزمة بنظام معين (أو بصورة خاصة للشرق) في الكتابة والرؤية والدراسة ، تسوده قواعد ملزمة ، ومنظورات خاصة، وانحيازات أيديولوجية ملائمة في الظاهر للشرق. وهكذا أيضاً نرى طرائق منفصلة لتدريس الشرق، ولإجراء البحوث فيه ، وإدارته ، وإصدار الأحكام عليه.

وإذن فإن الشرق الذي يظهر في الاستشراق نظام من الصور التي تمثله ، والتي صاغتها مجموعة كبيرة من القوى التي أدخلت الشرق في مجال العلوم الغربية، والوعى الغربي، وبعد ذَلكَ بفترة في إطار الإمبراطورية الغربية. وإذا كانَ هذا التعريف للاستشراق يتَّسم بملامح سياسية، فالسبب هو أنني أعتقد أن الاستشراق نفسه كانَ من ثمار بعض القوى والأنشطة السياسية. فالاستشراق مدرسة من مدارس التفسير، تصادف أن كانت مادتها تتمثل في الشرق وحضاراته وشعوبه ومناطقه. وأما مكتشفاته الموضوعية - التي قام بها عدد لا يحصى من الباحثين الذين وقفوا حياتهم على البحث فحرروا النصوص وترجموها، ووضعوا كتب النحو، وألفوا المعاجم، وأعادوا رسم صور الحقب الميتة، وتوصلوا إلى نتائج علمية يُمكن إثبات صحتها بطرائق وضعية - فقد تشكلت وكانت دائماً تخضع لحقائق مجسدة في اللغة، مثل جميع الحقائق التي تأتينا اللغة بها، وما حقيقة اللغة، على نحو ما قال نيتشه يوماً ما، إلا جيش متحرك من الاستعارات والكنايات والتشبيهات بالإنسان - وباختصار مجمل علاقات بشرية قامت عوامل شعرية وبلاغية بالارتقاء بها، وتبديل مواقع أجزائها، وتجميلها، فأصبحت تبدو بعد طول استعمالها (حقائق صلبة وفقهية وملزمة لشعب من الشعوب : ما الحقائق إلا أوهام نسي المرء أنها كذلك في الواقع).

وربما رأينا في أمثال هذا الرأي الذي يعبر عنه نيتشه قدراً أكبر مما ينبغي من العلمية ، لكنه مفيد، على الأقل، في لفت نظرنا إلى أن كلمة الشرق، حيثما وجدت في الوعي الغربي، انتهى بها الأمر إلى اكتساب مجال واسع من المعاني، والتداعيات، وظلال المعاني، وأن هذه لمّ تكن تشير بالضرورة إلى الشرق الحقيقي بل إلى المجال الذي يحيط بالكلمة ..

وهكذا فليس الاستشراق وحسب مذهبًا إيجابيًا بشأن الشرق يمكننا رصد وجوده في الغرب في وقت محدد دون غيره، ولكنه كذلك تقاليد أكاديمية ذات نفوذ (حين يشير المرء إلى المتخصص الأكاديمي الذي ندعوه بالمستشرق) وهو أيضاً مجال اهتمام يحدده الرحالة، والشركات التجارية، والحكومات ، والحملات العسكرية، وقراء الروايات وحكايات المغامرات الغريبة، ورجال التاريخ الطبيعي، والحجاج الذين يعتبرون الشرق نوعاً محدداً من المعرفة بألوان محددة من الأماكن والشعوب والحضارات. كما ازداد عدد المصطلحات الخاصة بالشرق وازداد تواترها فتوطد مكانها في الخطاب الأوروبي. وكانت تمتد تحت هذه المصطلحات طبقاً تمثّل مذهبًا محدداً بشأن الشرق، وهو المذهب الذي تشكل من خبرات الكثير من الأوروبيين الذين تلاقت آراؤهم جميعاً حول بعض الجوانب الجوهرية للشرق، مثل الشخصية الشرقية ، والاستبداد الشرقي، والنزعة الحسية الشرقية، وما لف لفها. كانَ الاستشراق يمثل لأي أوروبي في القرن التاسع عشر -- وأعتقد أننا نستطيع أن نقول هذا بصورة شبه قاطعة - منظومة من الحقائق بالمعنى الذي حدده نيتشه للحقائق . وهكذا فمن الصحيح إذن أن كل أوروبي كانَ، فيما يستطيع أن يقوله عن

الشرق، عنصرًا، وإمبريالا، ومعتنقًا للمركزية العرقية بصورة شبه كاملة . وسوف تخف حدّة " اللذع المباشر لهذه الأوصاف بعض الشيء إذًا ذكرنا أيضاً أن المجتمعات البشرية ، أو على الأقل تلك التي حققت تقدما أكبر من سواها، كانت نادرًا ما تقدم للفرد شيئاً غير الإمبريالية والعنصرية والمركزية العرقية عندَ التعامل مع الثقافات الأخرى . وهكذا فلقد ساعد الاستشراق، وتلقى العون من الضغوط الثقافية العامة التي كانَ من شأنها إضفاء المزيد من الجمود على الشعور بالاختلاف بين مناطق العالم الأوروبية والآسيوية. وحجتي تقول إنّ الاستشراق في جوهره مذهب سياسى فرض رضا على الشرق لأن الشرق كانَ أضعف من الغرب، وإنه تجاهل اختلاف الشرق الراجع إلى ضعفه .

ولقد عرضت قضيتي هذه في مطلع الفصل الأول وكان القصد من كل ما جاء في الصفحات التالية لهُ أن يؤكد صحتها إلى حد ما. إذ إنّ مجرد وجود ’’ مجال‘ مثل الاستشراق دون أن يقابله شيء في الشرق الحقيقي، يدل على القوة النسبية للشرق والغرب. فبين أيدينا أعداد هائلة من الصفحات التي تتناول الشرق، وهي تدل بطبيعة الحال على درجة وكمية التفاعل مع الشرق، وهي درجة بالغة، وكمية ضخمة، ولكن المؤشر الأساسي للقوة الغربية هو انعدام إمكانية مقارنة تحرك الغربيين شرقاً (منذ نهاية القرن الثامن عشر) بتحرك الشرقيين غربًا. فإذا نحينا جانباً ما نعرفه من أن الجيوش الغربية، وما كانَ الغرب يرسله من هيئات قنصلية، وتجار، ورحلات علمية ، وبعثات أثرية ، إلى الشرق دائماً، وجدنا أن عدد الذين كانوا يسافرون من الشرق الإسلامي إلى أوروبا ما بين١٨٠٠ و ١٩٠٠ عدد بالغ الضالة ، بالمقارنة بالعدد الذي كانَ يسافر في الاتجاه المضاد. زد على ذَلكَ أن المسافرين الشرقيين إلى الغرب كانوا يقصدون التعلم من ثقافة متقدمة والتطلع في دهشة إليها، وأما . أغراض المسافرين الغربيين إلى الشرق فكانت، كما رأينا، من نوع بالغ الاختلاف. وبالإضافة إلى ذَلكَ تشير التقديرات إلى أن عدد الكتب التي كتبت عن الشرق الأدنى كانَ يبلغ نحو ٩٠٠٠٠ كتاب ما

بين عامي١٨٠٠ و ١٩٥٠، وعدد الكتب التي كتبها الشرقيون عن الغرب لا يقارن على الإطلاق بهذا

الرقم. والاستشراق باعتباره جهازًا ثقافيًا ينحصر في العدوان والنشاط وإصدار الأحكام، وفرض الحقائق'' ، والمعرفة . كانَ الشرق قد وجد من اجل الغرب، أو قل هذا ما بدا لعدد لا يحصى من المستشرقين، الذين كانَ موقفهم إزاء المادة التي يتناولونها إما موقفًا أبويًا أو موقفًا ينم عن استعلاء وتفضل صريح،اللّهم إلا إذّا كانوا، بطبيعة الحال، مولعين بدراسة الآثار القديمة، وفي هذه الحالة كانَ الشرق " الكلاسيكي أو القديم يعلي من شأنهم هم لا من شأن الشرق الحديث الذي يرثي لهُ. وإلى جانب ذَلكَ كانَ عمل الباحثين الغربيين يتلقى دعمًا وقوة من عدد كبير من الهيئات والمؤسسات التي لا نظير لها في المجتمع الشرقي .

ولا شك أن مثل هذا الخلل في الميزان ما بين الشرق والغرب من دوال التغير في الأنساق التاريخية، إذ كانَ الإسلام يسيطر يوماً ما على الشرق والغرب جميعاً في أوج أمجاده السياسية والعسكرية من القرن الثامن حتّى القرن السادس عشر، ثمّ انتقل مركز القوة إلى الغرب، ويبدو الآن، ونحن في أواخر القرن العشرين، أنّه غداً يتجه من جديد نحو الشرق. ولقد توقفت في حديثي عن الاستشراق في القرن التاسع عشر في الفصل الثاني عندَ فترة مشحونة بصفة خاصة في النصف الأخير من ذَلكَ القرن، وهي الفترة التي كانت جوانب الاستشراق التي كثيراً ما اتسمت بالتوسع والتجريد والتطلع إلى المستقبل قد بدأتْ تكتسب إدراكًا جديداً بأنها مكلفة بمهمة دنيوية في خدمة الاستعمار الرسمي . وهذا المشروع وهذه اللحظة هما ما أود أن أعرض الآن لهُ، لأنه سوف يقدم لنا جانباً من الخلفية المهمة الأزمات الاستشراق في القرن العشرين والنهضة الجديدة للقوة السياسية والثقافية في الشرق.

سبق أن أشرت في عدة مناسبات إلى الصلات التي تربط الاستشراق باعتباره مجموعة من الأفكار أو المعتقدات أو القوالب اللفظية أو المعارف الخاصة بالشرق وبين المدارس الفكرية الأخرى القائمة بصفة عامة في الثقافة . ولقد كانَ من بين التطورات المهمة في الاستشراق في القرن التاسع عشر ما

يشبه تقطير الأفكار الأساسية عن الشرق وصبها في قالب منفصل لهُ دلالته ووجوده الذي لا ينازعه شيء، وكانت تلك الأفكار تشمل نزعة الشرق للملاذ الحسية ، وللاستبداد، وعقليته المنحرفة، وما اعتاده من عدم الدقة ، وتخلفه، وهكذا، كانَ استعمال الكاتب الكلمة شرقى يكفي لإحالة القارئ إلى مجموعة محددة من المعلومات عن الشرق، يسهل عليه التعرف عليها . وكانت هذه المعلومات تبدو محايدة أخلاقيًا وصحيحة موضوعيًا، وكان يبدو أنها تتمتع بمكانة معرفية معادلة للتسلسل الزمني التاريخي أو تحديد المواقع الجغرافية . وهكذا كانت المادة الشرقية، في أولى صورها الأساسية، غير قابلة للطعن فيها استناداً إلى ما قد يكتشفه أي باحث، بل ولم يكن يبدو أنّه من الممكن إجراء إعادة تقييم كامل لها. وعلى العكس من ذَلكَ، كانَ عمل شتى الباحثين والمبدعين في القرن التاسع عشر يزيد من وضوح هذا الكيان المعرفي الأساسي، ويزيده تفصيلاً ومادة، ويزيد التمييز بينه وبين " الاستغراب أي دراسة الغرب، مُحاكاة لاشتقاق الاستشراق . ومع ذَلكَ فإن الأفكار . الاستشراقية، استطاعت التحالف مع بعض النظريات الفلسفية العامة (مثل النظريات الخاصة بتاريخ البشرية والحضارة) وبعض الافتراضات الفضفاضة عن العالم، على نحو ما يسميها بعض الفلاسفة أحياناً، كما أنّ الذين أسهموا من المحترفين في المعرفة الشرقية كانوا يحرصون، بشتى الطرق، على صياغة أفكارهم وآرائهم، وبحوثهم، وملاحظاتهم المعاصرة المتأنية، بلغة ومصطلحات تستمد صحتها الثقافية من غيرها من العلوم والمذاهب الفكرية .

إنّ التمييز الذي أقيمه حقاً تمييز بين مذهب وضعي إيجابي يكاد يمارس دون وعى وإن كانَ قطعًا لا يقبل المساس به، وهو الذي أطلق عليه هنا تعبير الاستشراق الكامن، وبين شتى الآراء التي عبر من عبر عنها عن المجتمع الشرقي بلغاته وآدابه وتاريخه ودراساته الاجتماعية وهلم جرا، وهو ما سوف أسميه

الاستشراق السافر . ونحن نجد أن أي تغيير يحدث في المعرفة بالشرق يكاد يقتصر على الاستشراق السافر، وأما الإجماع والاستقرار والاستمرار في الاستشراق الكامن فهي خصائص ثابتة تقريباً. فالفوارق بين الأفكار الخاصة

بالشرق عندَ كتاب القرن التاسع عشر الذين تناولتهم بالتحليل في الفصل الثاني تقتصر على الفوارق السافرة، فهي فوارق في الشكل وفي الأسلوب الشخصي، ونادرًا ما تمس المضمون الأساسي. فكل واحد منهم يحافظ على اكتمال انفصال الشرق، بغرابته وتخلفه و لا مبالاته الصامتة، وإمكانية اختراقه الأنثوية، وإمكان تطويعه الذي ينم عن بلادة الحس. وهذا هو السبب الذي جعل كل من كتب عن الشرق، من رينان إلى ماركس (من الزاوية الأيديولوجية) أو من أشد الباحثين صرامة (مثل إدوارد لين وساسى) إلى أقوى المبدعين مخيلة (مثل فلوبير ونيرفال) يرى أن الشرق مكان يحتاج من الغرب أن يوليه اهتمامه ، ويقوم بإعادة بنائه أو حتّى تخليصه. كانَ الشرق موجوداً في صورة مكان معزول عن التيار الرئيسى للتقدم الأوروبي في العلوم والفنون والتجارة. وهكذا فإنه مهما تكن القيم المنسوبة إلى الشرق حسنة أو سيئة، فقد كانت فيما يبدو من الدوال على اهتمام غربى بالغ التخصص بالشرق، وظل هذا الموقف سائدًا من سبعينيات القرن التاسع عشر تقريباً حتّى القسم الأول من القرن العشرين - ولكن فلأضرب أولاً بعض الأمثلة اللازمة لإيضاح ما أعنيه.

كانت الأطروحات الخاصة بتخلف الشرق وانحطاطه وعدم مساواتة بالغرب ترتبط بيسر بالغ في أوائل القرن التاسع عشر بالأفكار الخاصة بالأسس البيولوجية للتفاوت العنصري. وهكذا فإن التصنيفات العنصرية التي نجدها في الكتاب الذي وضعه كوثييه بعنوان المملكة الحيوانية، وكتاب

جوبينو مقال عن تفاوت الأجناس البشرية، وكتاب روبرت نوكس بعنوان أجناس البشر السمراء، وجدت في الاستشراق الكامن شريكًا يرغب في العمل معها . ثمّ أضيف إلى هذه الأفكار مذهب دارويني من الدرجة الثانية ، وكان فيما يبدو يؤكد ويبرز الصحة العلمية لتقسيم الأجناس البشرية إلى أجناس متقدمة وأجناس متخلفة، أو إلى أجناس أوروبية آرية، وأجناس شرقية إفريقية. وهكذا كانت مسألة الإمبريالية برمتها، في الإطار الذي ناقشها فيه مؤيدو الإمبريالية ومعارضوها، في أواخر القرن التاسع عشر، تزيد

من دعم التقسيم إلى نمطين منفصلين : ما هو متقدم وما هو متخلف (أو محكوم من الأجناس والثقافات والمجتمعات). إذ نرى جون وستليك يقول في كتابه فصول في مبادئ القانون الدولي (١٨٩٩)، على سبيل المثال، إنه يجب على الدول المتقدمة أن تضم أو تحتل مناطق الأرض التي توصف بأنها غير متحضرة (وهو تعبير يحمّل فيما يحمله ثقل الافتراضات الاستشرافية). وعلى غرار ذلكَ نجد أن أفكار بعض الكتاب مثل كارل بيترز، وليوپولد دى سوسير ، وتشارلز تمپل تستند إلى التقسيم الثنائي بين المتقدم والمتخلف(٣) وهو التقسيم الذي يقع في قلب الدعوة الاستشراقية في أواخر القرن التاسع عشر.

كانت النظرة إلى الشرقيين - التي تجمع بينهم وبين سائر الشعوب التي كانت توصف إما بالتخلف أو بالانحطاط أو بعدم التحضر أو بالتأخر - تقدم في إطار يجمع بين الحتمية البيولوجية و التوبيخ الأخلاقي والسياسي معاً . وهكذا كانت الأذهان تربط ما بين الشرقي وبين عناصر معينة في المجتمع الغربي (كالمنحرفين، والمجانين، والنساء، والفقراء) باعتبار أنها تشترك في هوية أفضل ما توصف به أنها أجنبية أو غريبة إلى حد جدير بالرثاء. ونادرًا ما كانَ أحد يرى الشرقيين أو يُنظَر إليهم، ولكن المفكرين كانوا يبحثون أمرهم ويحللون أحوالهم لا باعتبارهم مواطنين، أو حتّى باعتبارهم بشرًا، بل باعتبارهم مشكلات تتطلب الحل، أو فرض القيود، أو - بسبب طمع الدول الاستعمارية السافر في أراضيهم - تولي أمرهم.

والمسألة هي أن مجرد وصف شيء ما بأنه شرقيانَ يتضمن حكمًا سبق النطق به على قيمته، وأما فيما يتعلق بالشعوب التي تسكن ولايات الدولة العثمانية التي تدهورت، فقد كانَ الوصف يتضمن برنامج عمل مضمرًا. ولما كانَ الشرقي ينتمي إلى

جنس محكوم كانَ لابد من إخضاعه وحكمه: كانت المسألة بهذه البساطة . وأما المثال المأثور الذي يوضح مثل ذَلكَ الحُكم وطبيعة العمل المبنى عليه فموجود في الكتاب الذي كتبه جوستاف لوبون الفرنسي بعنوان القوانين السيكلوجية لتطور الشعوب (١٨٩٩).

ولكن الاستشراق الكامن كانت لهُ فوائد أخرى. فإذا كانت تلك المجموعة من الأفكار قد سمحت للمرء بأن يفصل الشرقيين عن الدول المتقدمة ذات المهمة الحضارية، وإذا كانَ الشرق '' الكلاسيكي القديم يبرر عمل المستشرق ويبرر تجاهله للشرقيين المحدثين، فإن الاستشراق الكامن كانَ يشجع أيضاً تصوراً ذكوريا خاصًا (إنْلمّ نقل مثيراً للضغينة) للعالم. ولقد سبق لي أن أشرت إشارة عابرة إلى ذَلكَ في أثناء مناقشتى لرينان، فكان الكتاب يبحثون أمر الرجل الشرقي بعد عزله عن المجتمع الكلى الذي يعيش فيه، وهو المجتمع الذي كانَ الكثير من المستشرقين يقتفون خطى إدوارد لين في النظر إليه نظراً تشبه نظراً الاحتقار والخوف. وكان الاستشراق نفسه، إلى جانب ذَلكَ، مجالاً مقصورًا على الذكور، وكان يشترك مع كثير من الطوائف المهنية في العصر الحديث في النظر إلى مادة موضوعه بغمامات التحيز للرجل. ويتضح ذَلكَ بصفة خاصة في كتابات الرحالة والروائيين حيث نجد أن المرأة عادة ما تكون كائناً خلفته أوهام السلطة وخيالاتها عندَ الرجل، إذ تعبر المرأة عن نزوع غير محدود للملاذ الحسية، وهي تتسم بالغباء على نحو ما، وهي قبل كل شيء على استعداد . والنموذج الأولى لهذه الصور الكاريكاتورية تمثله كشك هانم عندَ فلوبير، وهي الصور الشائعة إلى حد بعيد في روايات الأدب المكشوف أو الإباحي (مثل رواية أفروديت التي كتبها الفرنسى بيير لواس) التي كانت جدتها ترجع إلى استثمارها الاهتمام بالشرق. زد على ذَلكَ أن التصور الذكوري للعالم كانَ - في ما يتعلق بتأثيره في عمل المستشرق - تصوراً يميل إلى الثبات والتجمد والتصلب. إذ كانَ ينكر على الشرق وعلى الشرقي مجرد إمكان التطور والتحول والحركة الإنسانية ، بأعمق معنى من معاني هذه الكلمة. فلقد كانَ الشرقي والشرق يعتبران

صفة معروفة وتتسم آخر الأمر بتجريدها من القدرة على الحركة أو الإنتاج، ومن ثمّ أصبحا يتسمان بخصيصة تمثّل لونًا سيئاً من الخلود، ومن ثمّ أصبحنا نسمع بعض العبارات، في حالة الرضى عن الشرق، مثل ''حكمة الشرق.

وقدْ انتقل هذا الاستشراق الذكوري الثابت من كونه تقييما اجتماعيًا

مضمرًا او ضمناً إلى التقييم الثقافي العام، وأصبحت لهُ صور منوعة في أواخر القرن التاسع عشر، خصوصًا عندَ مناقشة الإسلام. شن بعض مؤرخي الثقافة العامة، ومنهم من يتمتع بالاحترام مثل ليوبولد فون رانكه، وياكوب بوركهارت، هجومًا على الإسلام، فكأنما لمّ يكونوا يتعاملون مع أحد المجردات التي أكسبوها صورة الإنسان بل مع ثقافة سياسية دينية يمكنهم - بل ومن حقّهم - إصدار تعميمات عميقة بشأنها، فتحدث رانكه عن الإسلام في كتابه تاريخ العالم (١٨٨١ - ١٨٨٨) قائلاً إنّ الشعوب الجرمانية الرومانية قد هزمته، وتحدث بوركهارت في الشذرات التاريخية (مذكرات لمّ تنشر، ١٨٩٣) عن الإسلام قائلاً إنه ردئ وخاو وتافه4. وقدْ قام أوزڤالد شبنجلر بأمثال هذه العمليات الذهنية ببراعة وحماس أكبر كثيراً، وكان كتابه تدهور الغرب (١٩١٨-١٩٢٢) يزخر بالحديث عن الشخصية المجوسية التي يمثلها الشرقي المسلم ويدعو إلى ما كانَ يسميه ''مورفولوجيا الثقافات أي تشكلها وتغير أشكالها .

وأما ما كانت هذه الأفكار الخاصة بالشرق، والتي انتشرت على نطاق واسع، تعتمد عليه فكان الانعدام شبه الكامل للتقاليد الثقافية الغربية المعاصرة الخاصة بالشرق باعتباره قوة يحسّ بها الناس إحساسًا أصيلاً ويعرفونها خير المعرفة، فلقد كانَ الشرق، لأسباب عديدة واضحة، دائماً ما يشغل مكان الكيان الأجنبي والشريك الضعيف الذي ألحق بجمعية الغرب إلحاقًا . وأما وعى الباحثين الغربيين بالشرقيين المعاصرين أو الحركات الفكرية والثقافية الشرقية، فكان مقصورًا على اعتبارهم واعتبارها إما ظلالًا صامتة، وعلى المستشرق أن يبث فيها الروح ويدخلها عالم الواقع، وإما ضرباً من الطبقة العاملة ثقافيًا وفكريًا، التي تعود بالنفع على النشاط التفسيري الأعظم الذي يقوم به المستشرق، واللازمة لهُ في عمله باعتباره قاضيًا أرفع مكاناً، وعلامة، وإرادة ثقافية جبارة. وأنا أقصد أن أقول إنّ مناقشات الشرق كانت تتسم بالغياب الكامل للشرق، لكنّ المرء يحسّ بأن المستشرق وما يقوله حاضران، ومع ذَلكَ فيجب ألاّ ننسى أن الذي يُمكن المستشرق من الحضور هو الغياب الفعلي للشرق. وهذه الحقيقة - حقيقة الإبدال والإزاحة، ولابد أن ندعوها كذلك -

تمارس ضغطًا معينًا على المستشرق نفسه، بوضوح، وتضطره إلى اختزال

الشرق في عمله ، حتّى بعد أن خصص وقتًا طويلاً لشرحه وعرضه. هذا وإلا فكيف نفسر أنماط الأعمال العلمية الكبرى التي نسبها إلى يوليوس فيلهاوزن، وإلى ثيودور نولدكه، وتلك الأقوال التي يسودها التعميم والسطحية وتحتقر احتقارًا شبه كامل مادة الموضوع الذي اختارته؟ وهكذا فإن نولدكه يعلن في عام ١٨٨٧ أن حاصل مجموع عمله كمستشرق كانَ تأكيد

نظرته التي لا تعلى من شأن الشعوب الشرقية)5. وكان نولدكه، مثل كارل بيكر، مولعا بالتراث اليوناني، وكان السبيل الغريب لإظهار حبه لليونان يتمثل في إظهار نفوره الفعلي من الشرق، وإن كانَ الشرق في الواقع موضوع دراسته العلمية .

ولدينا دراسة للاستشراق تتميز بقيمتها البالغة وذكائها الخارق، وهي الدراسة التي أعدها چاك ڤاردنبرج بعنوان الإسلام في مرآة الغرب، والتي يفحص فيها عمل خمسة من الخبراء المهمين باعتبار أنهم الذين صنعوا صورة معينة للإسلام. وصورة المرأة الاستعمارية التي يستخدمها ڤاردنبرج في وصف الاستشراق في أواخر القرن التاسع عشر وأوائل العشرين صورة موفقة. فهو يقول إنه وجد في عمل كل من المستشرقين البارزين الذين درسهم رؤية مغرضة إلى حد كبير، بل وعدائية للإسلام في أربع حالات من خمس، فكأنما كانَ كل منهم يرى في الإسلام صورة منعكسة لضعفه الخاص المختار . وهو يقول إنّ كل باحث منهم يتميز بعلمه الغزير، وإن أسلوب مساهمته كانَ فريدًا ، وإن المستشرقين الخمسة يمثلون فيما بينهم أقوى وأفضل جوانب تقاليد الاستشراق بصفة عامة في الفترة من ثمانينيات القرن التاسع عشر حتّى فترة ما بين الحربين العالميتين. ومع ذَلكَ فإن التقدير الذي يبديه إجناز جولدتسيهار للتسامح الإسلامي إزاء الأديان الأخرى يبطله - في رأي ڤاردنبرج - نفوره مما يسميه نزعة التشبيه بالإنسان عندَ محمد صلى الله عليه وسلم

والطابع الخارجي الزائد عن الحد لعلم التوحيد والفقه الإسلامي، ويقول إنّ اهتمام دنكان بلاك ماكدونالد بالورع والصحة المذهبية في الإسلام يفسده ما كانَ يتصوره من اعتبار الإسلام بدعة مسيحية مارقة؛ ويقول إنّ فهم كارل بيكر للحضارة

الإسلامية جعله يرى أنها للأسف حضارة لمّ تتطور، وإن الدراسات البالغة الدقة التي أجراها س. سنوك

هرجرونيى للتصوف الإسلامي (والذي كانَ يعتبره جوهر الإسلام) أدى به إلى إصدار حكم بالغ القسوة على مناحي قصوره المعوقة، وإن الاعتناق الفذ لعلم التوحيد، والعاطفة الصوفية، وفن الشعر الإسلامي عندَ لويس ماسينيون جعله لا يغفر للإسلام ما يرى فيه عداءً متأصلاً لفكرة التجسد الإلهي. وينتهى ناردنبرج إلى القول بأن الاختلافات الظاهرة في مناهج هؤلاء الخمسة أقل أهمية من اتفاق آرائهم الاستشراقية بشأن الإسلام ألاّ وهو الإيحاء المضمر بدونيته). 6

وتتميز دراسة قاردنبرج بمزية إضافية وهي أنها تبين كيف كانَ هؤلاء الباحثون الخمسة يتبعون تقاليد فكرية ومنهجية مشتركة تتمتع بوحدة ذات

طابع دولى حقيقى. فلقد تمكن الباحثون في هذا المجال منذ انعقاد المؤتمر

الاستشراقي الأول في عام ١٨٧٣ من معرفة بعضهم البعض والإحساس المباشر إلى حد بعيد بوجود بعضهم البعض. وأما الذي لا يؤكده قاردنبرج تأكيدًا كافياً فهو أن معظم المستشرقين في أواخر القرن التاسع عشر كانوا مرتبطين فيما بينهم كذلك بروابط سياسية. فلقد تحول سنوك هرجرونيى من دراساته في الإسلام إلى العمل مستشارا للحكومة الهولندية لمساعدتها في التعامل مع مستعمراتها الإندونيسية المسلمة، وكان الطلب كبيرًا وواسع النطاق على ماكدونالد وماسينيون، باعتبارهما خبراء في الشئون الإسلامية ، من جانب رجال الإدارة الاستعمارية، من شمال إفريقيا إلى باكستان؛ وكما يقول شاردنبرج (ولو بإيجاز أشد مما ينبغي) فقد اشترك الباحثون الخمسة يوماً ما في وضع رؤية محددة واضحة للإسلام كانَ لها تأثيرها الكبير في الدوائر الحكومية في شتى أرجاء العالم الغربي)7. وأما ما ينبغي أن نضيفه إلى ملاحظة فاردنبرج فهو أن هؤلاء الباحثين كانوا يستكملون، أو يحاولون الوصول إلى الصيغة النهائية الدقيقة للاتجاه إلى معالجة الشرق، منذ القرنين السادس عشر والسابع عشر، لا باعتباره مشكلة أدبية فحسب، بل -- كما يقول ماسون- أورسيل -- ''غاية مؤكدة للاستيعاب الكافي لقيمة اللغات وقدرتها على النفاذ إلى الأخلاق والأفكار، استخلاصا لأسرار التاريخ (٨).

سبق لي أن تحدثت عن اعتبار الشرق وحدة متجانسة واستيعاب هذه

الصورة عندَ كتاب يتسمون باختلافات بالغة عن بعضهم البعض، مثل دانتى و دير بيلو . والواضح أن هذه الجهود تختلف عما أصبح - بنهاية القرن التاسع عشر - مشروعًا أوروبيًا جبارًا حقاً، وله جوانبه الثقافية والسياسية والمادية . ولم يكن المشروع الاستعماري في القرن التاسع عشر الذي يشار إليه بتعبير ''التزاحم على إفريقيا، بمعنى التسابق للظفر بها، مقصورًا على إفريقيا وحدها، بطبيعة الحال، بل ولم يكن اختراق الشرق مجرد فكرة طارئة مفاجئة مثيرة خطرت للغرب بعد سنوات من الدراسة العلمية لآسيا، فالواقع أنّه لا بد من التسليم بوجود خطوات كثيرة تتسم بطول المدى وبطء الحركة أدت إلى امتلاك الشرق، أي مكّنت أوروبا، أو مكّنت الوعي الأوروبي بالشرق من التحول من وعي يقوم على النصوص والتأمل إلى ظاهرة إدارية واقتصادية بل وحربية. وكان التغيير الجوهرى تغيرًا مكانياً وجغرالياً، أو قل إنه كانَ تغيرا في نوع الإدراك الجغرافي والمكاني فيما يتعلق بالشرق. فلقد كانَ التعريف القديم والذي ظلّ قائمًا قرونًا للشرق'' بأنه المكان الجغرافي الذي يقع شرقى أوروبا تعريفًا لهُ جانب سياسى، وجانب مذهبي وجانب خيالي، ولم يكن يشى بوجود أي رابطة ضرورية بين الخبرة الفعلية بالشرق وبين معرفة ما هو شرقى، ولم يكن دانتي ولا ديربيلو يزعمان أي شيء بخصوص أفكارهما الشرقية عدا أنها تؤكدها تقاليد علمية طويلة (لا تقاليد وجودية - أي قائمة على الوجود في الشرق). ولكنه عندما يناقش لين ورينان وبيرتون، والمئات الكثيرة من الرحالة والباحثين الأوروبيين في القرن التاسع عشر، أحوال الشرق فإننا ندرك فوراً موقفا أقرب

للمعرفة الوثيقة، بل وأقرب لامتلاك الشرق وكل ما هو شرقى من مواقف هؤلاء. إذ كانَ المستشرقون يخترقون المكان الجغرافي للشرق ويعدلونه ويمتلكونه، سواء في الصورة الكلاسيكية التي كانت كثيراً ما تتسم بالبعد الزمني عندما يعيد المستشرق بناءها، أو في الصورة الفعلية الدقيقة للشرق الحديث الذي عاش فيه المستشرق أو درسه أو تخيَّله. وأدى الأثر التراكمي لعقود من هذه السيادة الغربية الكاملة في تناول

الشرق إلى تحويل الشرق من مكان أجنبي إلى مكان استعماري. أمّا إذا كانَ الغرب قد نجح حقاً في اختراق الشرق وامتلاكه فلم يكن بالأمر المهم في أواخر القرن التاسع عشر، بل كانَ الأمر المهم هو كيف كانَ البريطانيون والفرنسيون يشعرون أنهم نجحوا في ذَلكَ .

كانَ البريطاني الذي يكتب عن الشرق يتناول منطقة لا شك في صعود نجم السلطة الإنجليزية وسطوعه الحقيقي فيها، حتّى ولو كانَ الأهالي يبدون انجذابا سطحيا لفرنسا ولطرائق التفكير الفرنسية، وكان ذَلكَ ينطبق انطباقًا اكبر على الإداري الاستعماري البريطاني آنذاك، ولكن انجلترا كانَ لها وجود حقيقي على أية حال في الشرق بصفته مكاناً فعليًا، ولم يكن لفرنسا وجود إلا باعتبارها مصدر إغراء أهوج للشرقيين السذج.

ولن نجد دليلاً على هذا الاختلاف النوعي في الموقف إزاء المكان خيرًا مما يقوله اللورد كرومر في هذا الموضوع، وهو من الموضوعات الأثيرة لديه :

إنّ أسباب تمتع الحضارة الفرنسية بدرجة خاصة من الجاذبية لأبناء آسيا وبلاد الشام واضحة جلية. والواقع أنها أشد جاذبية من حضارتى انجلترا وألمانيا، وهي كذلك أيسر مُحاكاة منهما. ولتقارن الإنجليزي الخجول المتحفظ، باقتصاره على صحبة اجتماعية محدودة، وميله إلى العزلة ، بالفرنسي الفياض بالحيوية والميال إلى الاختلاط بأبناء الأمم الأخرى، والذي لا يعرف معنى الكلمة الخجل، والذي تراه في غضون عشر دقائق قد عقد فيما يبدو صداقة حميمة مع أي شخص لا تزيد معرفته به عن المعرفة العارضة التي تصادف أن أقامها. إنّ الشرقي من أنصاف المتعلمين لا يدرك أن الأول يتمتع ، على أية حال، بفضيلة الإخلاص، وأن الأخير كثيراً ما يكون ممثلا يلعب دوراً ما. فهذا الشرقي يُنظَر بفتور إلى الإنجليزي ويلقى بنفسه بين أحضان الفرنسي.

وبعد ذَلكَ تتطور التلميحات الجنسية بصورة طبيعية إلى حد ما، فالرجل الفرنسي يفيض بالبسمات، وحضور البديهة، والظرف، والأناقة ، والرجل الإنجليزي يتَّسم بالك، وبالنشاط والواقعية والدقة. وحجة كرومر تقوم بطبيعة الحال، على الصلابة أو الرصانة البريطانية، على عكس الإغراء الفرنسي دون أن يكون لفرنسا أي وجود حقيقي في الواقع المصرى. ويستمر كرومر في عرض حجته قائلاً :

هل ندهش إذن إذَّا عجز المصرى، بسبب ضحالته الفكرية، عن أن يدرك أن منطق الفرنسي يستند إلى أكذوبة من لوّن ما، أو إذَّا أظهر المصرى ميلاً إلى التألق السطحي للرجل الفرنسي مفضلا إياه على الجد والنشاط غير الجذاب للإنجليزي أو الألماني؟ وانظر أيضًا إلى الكمال النظري للنظم الإدارية الفرنسية، وإلى دقة تفاصيلها، وإلى النصوص القانونية التي وضعها الفرنسيون، فيما يبدو ، لمعالجة أية أوضاع طارئة، وقارن هذه المظاهر بالنظم الواقعية العملية الإنجليزية التي تضع القواعد اللازمة لعدد محدود من المسائل الرئيسية وتترك التفاصيل الكثيرة للسلطة التقديرية الفردية، وسوف تجد أن المصري من أنصاف المتعلمين يفضل، بطبيعة الحال، النظم الفرنسية لأنها تقتصر على مظاهر خارجية أشد كمالاً وأيسر تطبيقًا. والمصرى يعجز أيضًا عن إدراك أن الإنجليزي يرغب في وضع نظام يناسب الحقائق التي عليه

أن يعالجها، وأما مصدر الاعتراض الرئيسي على تطبيق الإجراءات الإدارية الفرنسية في مصر فهو أن الفرنسي يريد في الغالب الأعم أن تتفق حقائق الواقع مع النظام الجاهز.

ولما كانَ لبريطانيا وجود حقيقي في مصر، ولما كانَ ذَلكَ الوجود - وفقاً لما يقوله كرومر - لا يهدف إلى تدريب الذهن المصري بقدر ما يهدف إلى تشكيل شخصية المصري، فإن مظاهر الجاذبية السطحية للفرنسيين أشبه ما تكون مفاتن مصطنعة إلى حد ما لغانية من الغوانى، وأما الفضائل البريطانية فهي أشبه بشمائل "السيدة الوقور التي تقدمت بها السنّ، والتي ربما تتحلى بقيمة أخلاقية أعظم، وإن يكن مظهرها الخارجي لا يصل إلى نفس المستوى الخلاب" (٩).

وتكمن خلّف التضاد الذي يقيمه كرومر بين المربية البريطانية الرصينة والغانية الفرنسية اللعوب مزية الوجود البريطاني في الشرق، وأما ما يشير إليه كرومر من "حقائق على الإنجليزي أن يعالجها" فهي أشد تعقيدًا وأكبر أهمية من أي شيء قد يشير إليه الفرنسي الزئبقى بسبب امتلاك انجلترا الفعلي لهذه الحقائق. وبعد عامين من نشر كتابه مصر الحديثة (في عام ١٩٠٨) أصدر كرومر كتابه الذي يسهب الحديث فيه، من زاوية فلسفية، عن الإمبريالية قديمًا وحديثًا، قائلاً إننا إذَا عقدنا مقارنة بين الإمبريالية الرومانية، بسياساتها القائمة صراحة على الاستيعاب والقمع، وبين الإمبريالية البريطانية بدت لنا الأخيرة أفضل، وإن كانت أضعف إلى حد ما، ويضيف قائلاً إنّ موقف البريطانيين يتميز بالوضوح اللازم في بعض القضايا، حتّى ولو كانت إمبراطوريتهم "طبقاً لما يتميز به الطابع الأنجلوسكسوني من الغموض إلى حد ما بل وعدم الإتقان" لمّ تستطع أن تحسم أمرها، فيما يبدو، في اختيار الأساس الذي تقوم عليه -- هل تعتمد على الاحتلال العسكري الشامل أم على مبدأ القومية للأجناس المحكومة. ولكن ثبت آخر الأمر أن هذا التردد كانَ مسألة نظرية محضة، إذ إنّ كرومر قد اختار، واختارت بريطانيا معه، معارضة "مبدأ القومية". وإلى جانب ذَلكَ علينا أن نشير إلى أمور أخرى، منها أن بريطانيا لمّ تكن تنتوى التخلي عن الامبراطورية، ومنها كراهية التزاوج بين الإنجليز وبنات وأبناء الأهالي، وثالث هذه المسائل - وأهمها في رأيي - هي أن كرومر كانَ يتصوَّر أن الوجود البريطاني الإمبريالى في المستعمرات الشرقية قد أحدث تأثيرا باقيًا، ولا نقول كالطوفان المدمر، في عقول الشرقيين ومجتمعاتهم. والاستعارة التي يعبر بها عن هذا التأثير تكاد تكون لاهوتية، إذ ما أقوى الصورة التي نشأت في ذهن كرومر للتغلغل الغربي في أراضي الشرق الشاسعة. فهو يقول إنّ البلد الذي تهب عليه أنفاس الغرب المحملة بالتفكير العلمي ذات يوم، وتترك فيه أثناء هبوبها أثرًا باقيًا، لا يُمكن أن يظل على حاله السابق أبد"(١٠).

ومع ذَلكَ فلم يكن كرومر، في مثل هذه الأقوال، بالمفكر الأصيل على الإطلاق. بل إنّ رؤاه وأساليب تعبيره عنها كانت عملةً شائعة التداول بين زملائه في المؤسسة الإمبريالية وبين المفكرين. ويصدق هذا الاتفاق في الرأي بصفة خاصة على زملاء كرومر في فترة حكم نائب الملك من أمثال كيرزون، وسويتنام، ولو جارد. وكان اللورد كيرزون بصفة خاصة يتكلم دائمًا اللغة الإمبريالية المشتركة والمختلطة، وكان أكثر صراحة من كرومر في رسم صورة العلاقة بين بريطانيا والشرق باعتبارها علاقة امتلاك، ومن حيث تصوّر وجود مساحة جغرافية هائلة يمتلكها "سيد" استعمارى ذو كفاءة. وقال في إحدى المناسبات إنه لا يعتبر أن الامبراطورية "مسألة طموح"، بل يعتبرها أولاً وقبل كل شيء حقيقة تاريخية وسياسية واجتماعية عظمى. وقام في عام ١٩٠٩ بتذكير المندوبين الذين حضروا اجتماع المؤتمر الصحفي الإمپريالى في أوكسفورد "باننا نتولى التدريب هنا، ونرسل إليكم حكامكم ومديريكم وقضاتكم، ومعلميكم ووعاظكم ومحاميك". وكان كيرزون، في هذه الصورة التي تكاد تكون تعليمية للامبراطورية، يتصوَّر أن لها مكانها الخاص في قارة آسيا، وهي التي كانت، كما قال ذات يوم، "ترغم المرء على

التوقف والتفكير" :

أحبّ أحياناً أن أصور لنفسي هذا النسيج الإمبريالي العظيم في صورة هيكل ضخم يشبه البناء الذي رسمه الشاعر تنيسون في قصيدة "قصر الفن ، وأتصور أساسه في هذا البلد، حيث أرسته أيادى أبناء بريطانيا ولابد لها من الحفاظ عليه، ولكن أعمدته هي المستعمرات، وفوق هذا كلّه تسمو قبة آسيوية هائلة (١١).
وكان هذا التصور "لقصر الفن" الذي وضعه تنيسون يشغل تفكير

كيرزون وكرومر عندما أبديا الحماس معاً لعضوية لجنة وزارية تشكلت عام ١٩٠٩ من أجل الدعوة إلى إنشاء مدرسة للدراسات الشرقية. وإلى جانب تعبير كيرزون عن الأسف لعدم إلمامه باللهجات المحلية التي كانَ يُمكن أن تساعده في "جولاته الظمآى" في الهند، كانت حجته في الدعوة إلى الدراسات الشرقية تستند إلى كونها جزءًا من مسئولية بريطانيا تجاه الشرق . وفي سبتمبر ١٩٠٩ قال لمجلس اللوردات إنّ معرفتنا لا بلغات شعوب الشرق فقط بل بعاداتهم ومشاعرهم وتقاليدهم وتاريخهم ودينهم، وقدرتنا على أن نفهم ما يُمكن أن يُسمّى عبقرية الشرق، تمثّل الأساس الأوحد الذي من المحتمل أن يمكننا من الحفاظ في المستقبل على الموقع الذي فزنا به، و كل خطوة نستطيع أن نتخذها لتدعيم ذَلكَ الموقع لابد أن تعتبر جديرة بنظر حكومة صاحب الجلالة أو بمناقشةٍ في مجلس اللوردات. وفي المؤتمر الذي عقد حول هذا الموضوع في مانشن هاوس بعد خمس سنوات، قام كيرزون أخيرًا بوضع النقط على الحروف، قائلاً إنّ الدراسات الشرقية ليست ترفا فكريا، ولكنها التزام امبراطوري كبير، فأنا أرى أن إنشاء مدرسة مثل هذه- أي مدرسة للدراسات الشرقية - وهي التي أصبحت فيما بعد مدرسة الدراسات الشرقية والإفريقية بجامعة لندن في لندن يمثل جزءًا من الأثاث اللازم للإمبراطورية . إنّ أبناء جلدتنا الذين قضوا بصورة ما عددًا من السنين في الشرق، ويرونها أسعد سنوات حياتهم ويعتقدون أن العمل الذي قمنا به هناك ، مهما يبلغ حجمه، يمثل أرفع مسئولية يُمكن إلقاؤها على كواهل الإنجليز، يشعرون بوجود ثغرة في جهازنا القومي وبأنه لابد بكل تأكيد من سد هذه الثغرة، وبأن رجال الأعمال في مدينة لندن الذين سوف يشاركون في سدها بتقديم الدعم المالي أو أي شكل آخر من أشكال المعونة النشطة والعملية سوف يؤدون واجبًا وطنيًا نحو الإمبراطورية ويعززون القضية والنوايا الحسنة بين أفراد البشرية (١٢).

وأفكار كيرزون عن الدراسات الشرقية مستقاة، إلى حد كبير، وبصورة منطقية، من حصاد قرن كامل من الإدارة البريطانية النفعية للمستعمرات الشرقية والفلسفة الناشئة حولها. لقد كانَ تأثير بنثام وغيره من فلاسفة التفكير النفعى مثل جون ستيوارت مل وأضرابه في الحُكم البريطاني في الشرق (وفي الهند بصفة خاصة) تأثيرًا بالغًا، كما أدى إلى التخلص من كل ما يزيد عن الحاجة من النظم وألوان التجديد. ولقد بين إريك ستوكس بأدلته المقنعة أن الفلسفة النفعية المرتبطة بتركة النزعات التحررية والإنجيلية - بصفتها فلسفات الحُكم البريطاني في الشرق - كانت تؤكد الأهمية العقلانية لوجود سلطة تنفيذية قوية ، مسلحة بشتى المدونات القانونية وقوانين العقوبات، وبنظام للعقائد الخاصة بقضايا الحدود وإيجارات الأراضي، وبقيام سلطة إمبراطورية تشرف على كل شيء ولا تقبل الانتقاص منها قطّ (١٣). كانَ حجر الزاوية للنظام كلّه يتمثل في معرفة الشرق معرفة ما تفتأ تخضع للتشذيب والتهذيب ، حتّى لا يؤدي التعجيل بتقدم المجتمعات التقليدية والتحول إلى مجتمعات تجارية حديثة إلى فقدان أي جزء من السيطرة البريطانية الأبوية، أو إلى فقدان أي جزء من الدخل. ومع ذَلكَ فإن كيرزون عندما أشار بعبارة ركيكة بعض الشيء إلى الدراسات الشرقية باعتبارها "الأثاث اللازم للامبراطورية" كانَ يقدم صورة ثابتة للمعاملات الجارية التي مكنت الإنجليز والأهالي من أداء عملهم واحتفاظ كل جانب بموقعه. فلقد أصبح الشرق، منذ أيام وليم جونز، المكان الذي تحكمه بريطانيا والموضوع الذي تعرفه، وهكذا اكتمل التوافق بين الجغرافيا والمعرفة

والسلطة، مع استمرار بريطانيا في اتخاذ موقع السيادة دائمًا. وكان القول بما قاله كيرزون ذات يوم، أي بأن "الشرق جامعة لا يحصل الطالب فيها على درجته الجامعية أبدا"، تعبيرا آخر عن أن الشرق يتطلب الوجود البريطاني فيه إلى الأبد تقريباً .

ولكن بعض الدول الأخرى، وكان من بينها فرنسا وروسيا، كانت تمثّل تهديدًا دائمًا (وربما كانَ هامشيًا) للوجود البريطاني. وكان كيرزون، بالتأكيد، يدرك أن جميع الدول العظمي كانت تشارك بريطانيا مشاعرها تجاه الشرق. كانَ تحويل الجغرافيا من مادة "مملة متحذلقة" - وهما الصفتان اللتان أطلقهما كيرزون على الجوانب التي تخلصت منها الجغرافيا باعتبارها دراسة أكاديمية - إلى "أشد العلوم تحررا من القيود القومية" يؤكد، على وجه الدقة، ذَلكَ الولوع الغربي الجديد الواسع الانتشار. وكانت لدى كيرزون أسبابه التي دفعته إلى أن يقول للجمعية الجغرافية، التي كانَ يرأسها، في عام ١٩١٢ إنّ ثورة مطلقة قد قامت، لا في طريقة ومناهج تدريس الجغرافيا ، بل في التقدير الذي تحظى به الآن من الرأي العام، فنحن نعتبر المعرفة الجغرافية اليوم من مقومات المعرفة بصفة عامة ، فالجغرافيا وحدها هي التي تساعدنا على تفهم عمل القوى الطبيعية الكبرى، وتوزيع السكان، ونمو التجارة، واتساع الحدود القومية، وتطور الدول، والمنجزات الرائعة للطاقة البشرية في شتى تجلياتها.

إننا ندرك أن الجغرافيا خادمة التاريخ... والجغرافيا أيضًا من العلوم الشقيقة للاقتصاد والسياسة ؛ ويعرف كل من درس الجغرافيا منا أنّه حالما ينحرف عن المجال الجغرافي يجد نفسه وقدْ عبر حدود الجيولوجيا، وعلم الحيوان، وعلم الأجناس، والكيمياء والفيزياء، بل وجميع العلوم التي تتصل بصلة القرابة (للجغرافيا) تقريبًا. ونحن على حق إذن حين نقول إنّ الجغرافيا من أول وأهم العلوم، وأنها جزء من المعدات اللازمة للتصور السليم للمواطنة، وملحق لا غنى عنه لما يحتاجه الرجل العامل في الحياة العامة (15).

كانت الجغرافيا تمثّل، أساسا، الدعامة المادية للمعرفة بالشرق، بمعنى أن جميع الخصائص الكامنة التي لا تتغير للشرق تقوم على طبيعته الجغرافية وتضرب بجذورها فيها. وهكذا نرى أن الشرق الجغرافي، من ناحية، "يغذى" سكانه ويضمن صفاتهم الأساسية ويحدد طابعهم الخاص، ومن ناحية أخرى يطلب من الغرب الاهتمام به، حتّى ولو كانَ الشرق هو الشرق والغرب هو الغرب، وهي من تلك المفارقات التي كثيراً ما كشفت عنها المعرفة المنظمة. وأما ما كان كيرزون يعنيه بتحرر الجغرافيا من القيود القومية فهو أهميتها العالمية للغرب كلّه، وهو الذي كانت علاقته بسائر العالم علاقة طمع صريح فيه . ومع ذَلكَ فقد تكتسي الشهية الجغرافية ثوب الحياد الأخلاقي للواقع المعرفي، أي الدافع الذي يحفز الإنسان إلى اكتشاف مكان ما أو الكشف عنه والاستقرار فيه، ونحن نجد نظيرا لذلك في اعتراف مارلو في رواية قلب الظلام التي كتبها جوزيف كونراد بأنه يعشق الخرائط، وهو يقول:

ربما قضيت ساعات أتأمل أمريكا الجنوبية أو إفريقيا أو استراليا فأنسى نفسي فيما يغمرني به الاكتشاف من أمجاد . وفي ذَلكَ الوقت كانت خريطة الأرض مليئة بالفجوات، فإذا شاهدت "فجوة" ذات إغراء خاص (وإن كانت جميعًا تبدو مغرية) وُضعت أصبعي عليها وقلت عندما أكبر سوف أذهب هناك (16) . وقبل أن يقول مارلو هذا الكلام بنحو سبعين عامًا، لمّ يكن لامارتين يجد ما يدعو للقلق إنّ كانت تلك الفجوة البادية على الخريطة عامرة بالسكان من أبنائها أم لا، بل ولم يخطر ببال إمير دى فاتيل، الروسي السويسري الذي كانَ حجة في القانون الدولي، أي تحفظ من الناحية النظرية حين دعا الدول الأوروبية في عام ١٧٠٨ إلى امتلاك الأراضي التي لا تسكنها إلا قبائل رحل وحسب (١٧). كانَ المهم هو إعلاء شأن الغزو الصريح بتحويله إلى فكرة، أي تحويل شهية الحصول على المزيد من الحيز الجغرافي إلى نظرية

عن العلاقة بين الجغرافيا من ناحية وبين الشعوب المتحضرة أو غير المتحضرة من ناحية أخرى، ولكن الفرنسين ساهموا مساهمة متميزة في هذه المحاولات العقلانية للتبرير.

فبحلول نهاية القرن التاسع عشر كانَ اتفاق الظروف السياسية والفكرية في فرنسا قد بلغ الحد الذي أتاح للجغرافيا أن تصبح موضوعا جذابًا لتزجية الوقت على المستوى القومي، وكذلك التأملات والمضاربات الجغرافية، فلقد كانَ المناخ الفكري في أوروبا ملائمًا، ولا شك أن نجاحات الإمبريالية البريطانية كانت تفصح عن نفسها بأعلى صوت ممكن. ومع ذَلكَ فقد كانت فرنسا ترى، مثلما كانَ المفكرون الفرنسيون الذين تعرضوا لهذا الموضوع يرون أن بريطانيا تحول، فيما يبدو، دون قيام فرنسا بدور إمبريالى، حتّى ولو حقق نجاحا نسبيا فحسب، في الشرق، وكان المفكرون الفرنسيون، لا الشعراء والروائيون فقط، يمنون أنفسهم بقدر كبير من الأماني السياسية الخاصة بالشرق، قبل نشوب الحرب ما بين فرنسا وبروسيا، وهاك، على سبيل المثال، ما يقوله سان مارك جيراردان، في مقال كتبه في مجلة ريفى دى ديه موند بتاريخ 15 مارس ١٨٩٢:

على فرنسا أن تعمل الكثير في الشرق ، فالشرق ينتظر منها الكثير، ومع ذَلكَ فهو يطلب منها أن تنهض بأكثر مما تستطيع النهوض به، إذ وضع في أيديها من جديد، وعن طيب خاطر، مسئولية الاهتمام الكامل بمستقبله، وهو ما يعتبر خطرًا داهما على فرنسا وعلى الشرق معًا، فأما الخطر على فرنسا فيرجع إلى أن استعدادها لتولي أمر السكان الذين يتعرضون للمعاناة يعني أن تتحمل في أغلب الأحيان التزامات أكبر مما تستطيع الوفاء به، وأما الخطر على الشرق فيرجع إلى أن كل شعب ينتظر من الأجانب تحديد مصيره لن يعرف سوى زعزعة الأحوال، ولن يتمتع بالخلاص الذي تحققه الأمم لنفسها(18).

ولا شك أن دزرائيلي كانَ يُمكن أن يقول عن أمثال هذه الآراء، على نحو ما قال أكثر من مرة، إنّ فرنسا ليست لديها سوى "اهتمامات عاطفية" بسوريا (وكانت سوريا تمثّل الشرق الذي يكتب عنه جيراردان). وكان وهم "الشعوب التي تعان" هو الذي استند إليه نابليون، بطبيعة الحال، عندما حاول اكتساب تعاطف المصريين والحديث باسمهم وباسم الإسلام ضد الأتراك. وأما في خلال الثلاثينيات والأربعينيات والخمسينيات والستينيات من القرن التاسع عشر فقد كانت الشعوب التي تعاني مقصورة على الأقليات المسيحية في بلاد الشام، ولا توجد وثائق تاريخية تثبت أن ''الشرق'' طلب من فرنسا إنقاذه. والأقرب إلى الواقع والحق أن نقول إنّ بريطانيا كانت تعترض سبيل فرنسا إلى الشرق، فحتى لو كانت فرنسا تشعر صادقة بأي التزام تجاه الشرق (وإن كانَ بعض الفرنسيين يشعرون حلّها بذلك) فلم يكن في إمكان فرنسا أن تفعل شيئًا يذكر لعرقلة طريق بريطانيا إلى المساحة الهائلة من الأرض التي تسيطر عليها من الهند إلى البحر المتوسط.

وكان من أهم عواقب الحرب بين فرنسا وبروسيا عام ١٨٧٠ أن ازدهرت الجمعيات الجغرافية في فرنسا ازدهارًا عظيمًا، وتجددت المطالبة القوية بحيازة المزيد من الأراضي. وفي نهاية عام ١٨٧١ اعلنت جمعية باريس الجغرافية أنها لمّ تعد تقصر جهودها على "التأملات العلمية" ، بل إنها حثت المواطنين على الا ينسوا أن سيادتنا السابقة بدأتْ تتعرض للمزاحمة فيها في اليوم الذي توقفنا فيه عن المنافسة ... في انتصارات الحضارة على الهمجية . وفي عام ١٨٨١ نال جيوم دبنج، الذي تزعم ما أصبح يُسمّى بالحركة الجغرافية، إنّ المعلم هو الذي انتصر في حرب عام ١٨٧٠، وكان يقصد بذلك أن الانتصارات الحقيقية كانت انتصارات الجغرافيا العلمية الروسية على التراخي الاستراتيجي الفرنسي. وكانت الصحيفة الرسمية للحكومة تخصص عددًا من بعد عدد للحديث عن فضائل (وأرباح) المكتشفات الجغرافية والمغامرات

الاستعمارية ، وكان في وسع المواطن أن يتعلم من أحد أعدادها درسًا من دى ليسيبس عن الفرص المتاحة في إفريقيا، ودرسا من جارنييه عن اكتشاف النهر الأزرق. وسرعان ما حلت الجغرافيا التجارية محل الجغرافيا العلمية، بسبب ما زعمه الكتاب من روابط تربط ما بين الاعتزاز القومي بالإنجاز العلمي والحضاري وبين دافع الربح البدائي إلى حد بعيد ، وبحيث تعمل الجغرافيا التجارية على تدعيم المكاسب الإقليمية الاستعمارية. وقال أحد المتحمسين لذلك "إنّ الجمعيات الجغرافية قد تشكلت لإبطال مفعول التعويذة السحرية التي تغلنا بأصفادها إلى شواطئ بلدنا" . وهكذا وُضعت المشروعات من شتى الأنواع للمساعدة في تحقيق هذا المطلب التحرري ، وكان من بينها الاستعانة بالكاتب چول ثيرن، وهو الذي كانَ

"إنجازه الذي لا يكاد يصدّق" - فيما قيل - دليلاً على عمل الذهن الذي بلغ أعلى ذروة من ذرا التفكير المنطقي، وتكليفه برئاسة حملة للاستكشاف العلمي في شتى أرجاء العالم، إلى جانب وضع خطة لخلق بحر جديد شاسع يقع مباشرة إلى الجنوب من ساحل شمال إفريقيا، ومشروع ''لربط'' الجزائر بالسنغال بالسكك الحديدية - أو بشريط من الفولاذ كما كانَ أصحاب المشروع يطلقون عليه(١٩).

وكان جانب كبير من الحماس للتوسع، في فرنسا في الثلث الأخير من القرن التاسع عشر، ثمرة للرغبة الصريحة في تعويض فرنسا عن انتصار بروسيا عليها في حرب ١٨٧٠ - ١٨٧١، وثمرة لرغبة لا تقل أهمية عن ذَلكَ وهي مجاراة الإنجازات الإمبريالية البريطانية . ولقد بلغ من قوة هذه الرغبة الأخيرة، وبلغ من استنادها إلى ذَلكَ التراث العريق من المنافسة بين انجلترا وفرنسا في الشرق، أن شبح بريطانيا كانَ، فيما يبدو، يسكن فرنسا - دون مبالغة - ويدفعها إلى محاولة اللحاق ببريطانيا والتفوق عليها في كل ما يتصل بالشرق. وعندما أعادت الجمعية الأكاديمية الفرنسية للهند الصينية في أواخر السبعينيات من القرن التاسع عشر تحديد أهدافها، رأت أنّه من المهم "إدراج الهند الصينية في مجال الاستشراق" ولماذا؟ حتّى تستطيع تحويل منطقة كوشين الصينية، وهي الجزء الجنوبي من فيتنام، إلى منطقة هندية فرنسية. وكان العسكريون يعزون الافتقار إلى ممتلكات استعمارية كبيرة إلى تضافر الضعف الحربي مع الضعف التجاري في الحرب مع بروسيا، ناهيك بتفوق بريطانيا الاستعماري الواضح والذي طال أمده . وقال أحد كبار الجغرافيين، ويدعى لأرونسيير لونوري، إنّ "قوة التوسع للأجناس الغربية ، وأسبابه الفائقة، وعناصره، ووجوه تأثيره في المصائر البشرية، من الدراسات الجميلة التي يُمكن لمؤرخي المستقبل أن يقوموا بها". ولكن التوسع الاستعماري من المحال تحقيقه إلا إذّا أطلقت الأجناس البيضاء العنان لولعها بالترحال، الذي يشهد بتفوقها الفكرى(٢٠).

ومن أمثال هذه الأطروحات نبعت النظرة الشائعة إلى الشرق باعتباره مكانا جغرافيا ينتظر الغرس والتنمية والحصاد، والحماية . ومن ثمّ تكاثرت صور الرعاية الزراعية للشرق والإشارة الجنسية الصريحة إليه، وفيما يلى دفقة من دفقات التعبير التي تميز بها جابرييل شرم، كتبها عام ١٨٨٠:

في اليوم الذي ينتهي فيه وجودنا في الشرق، ولا يزال للدول الأوروبية الكبرى الأخرى وجود فيه، سوف تنتهى تجارتنا في البحر المتوسط، وينتهي مستقبلنا في آسيا، وتنتهي حركة المرور في موانينا الجنوبية، وسوف يجف نبع من أخصب منابع ثروتنا القومية. (التأكيد من عندي) .

ويزيد مفكر آخر يدعى لوروا-بوليو من التفاصيل الموضحة لهذه الفلسفة قائلاً:

يقوم أحد المجتمعات بالاستعمار، عندما يكون قد حقق لنفسه درجة رفيعة من النضج والقوة، فينجب مجتمعًا جديدًا ويحميه ويوفر لهُ الظروف الملائمة للنمو والتطور، ويساعد هذا المجتمع الجديد الذي ولده

على بلوغ مرحلة الفحولة. والاستعمار من أشد مظاهر الفسيولوجيا الاجتماعية تعقيدًا ودقة. وقدْ أدت معادلة "التكاثر الذاتي" بالاستعمار عندَ لوروا-بوليو إلى الفكرة الخبيثة إلى حد ما والتي تقول إنّ كل ما يتمتع بالحيوية في أحد المجتمعات الحديثة "يتضخم من خلال قذفه لنشاطه الفياض بالحيوية إلى خارجه". ومن ثمّ فهو يقول إنّ الاستعمار قوة انتشار شعب من الشعوب؛ وهو طاقته على التكاثر ؛ وهو يمثل تضخمه وتكاثره مكاناً؛ وهو إخضاع الكون أو جانب شاسع فيه للغة ذَلكَ الشعب وعاداته وأفكاره وقوانينه (٢١).

والقضية المطروحة هنا هي اعتبار أن المكان الذي تشغله المناطق الأضعف أو المتخلفة مثل الشرق يدعو الفرنسيين إلى الاهتمام به واختراقه وتلقيحه - أي، باختصار، استعماره. وهكذا فإن التصورات و "حالات الحمل" الجغرافية، سواء كانَ هذا التعبير مجازيًا أو حقيقيًا، تعني إلغاء وجود الكيانات المنفصلة التي تحدها الحدود والتخوم. ولقد عرفت فرنسا من لا يقلون عن فردينان دى ليسبس في رؤاهم وقدرتهم على تنظيم الأعمال التجارية، ومن كانوا يعتزمون كسر القيود الجغرافية للشرق والغرب، من العلماء والإداريين والجغرافيين والوكلاء التجاريين الذين صبوا نشاطهم الدفاق في الشرق المستكين والأنثوي إلى حد كبير، كما عرفت فرنسا الجمعيات الجغرافية التي كانَ عددها، وعدد أعضائها، يزيد مرة أو مرتين عن مجموع ما ظهر في أوروبا منها، إلى جانب المنظمات القوية مثل لجنة آسيا الفرنسية ، ولجنة الشرق، وكذلك الجمعيات العلمية، وعلى رأسها الجمعية الآسيوية، وهي التي ترسخ تنظيمها وترسخت عضويتها في الجامعات والمعاهد والحكومة. وقدْ أدت كل هيئة من هذه الهيئات إلى أن اصطبغت الاهتمامات الفرنسية بالشرق بصبغة أقرب إلى الحقيقة الواقعة وأوسع نطاقًا: كانَ لابد من وضع حد لما يقرب من قرن كامل قضته فرنسا فيما كانَ يبدو لها ضربًا من الدراسة السلبية للشرق، وبدأت تتصدى لمسئولياتها عبر الوطنية ، أي التي تتجاوز حدودها القومية، في العقدين الأخيرين من القرن التاسع عشر.

وقدْ استطاع الخصمان تسوية النزاع بينهما بأسلوب يكاد يتصف بالكمال وبطابع الاتساق الذي كانَ يميز أمثال هذه التسويات، في المنطقة الوحيدة من الشرق التي كانت المصالح البريطانية والفرنسية تتداخل فيها تداخلا حقيقيًا، ألاّ وهي الدولة العثمانية التي كانت قد مرضت مرضا لا شفاء منه. كانَ لبريطانيا وجود في مصر وبلاد ما بين النهرين (العراق)، وأصبحت بفضل سلسلة معاهدات شبه وهمية مع الزعماء المحليين (الذين لا حول لهم ولا طول) تسيطر على البحر الأحمر، والخليج العربي، وقناة السويس، إلى جانب معظم الأراضي الواقعة ما بين البحر المتوسط والهند. وأما فرنسا فقد بدا أنها كتب عليها أن تحوم حول الشرق، وأن تهبط فيه على فترات متباعدة التنفيذ مشروعات تكرر فيها نجاح دى ليسپس في القناة، وكانت معظمها مشروعات سكك حديدية، مثل المشروع الذي وضعته لإقامة خط يربط سوريا ببلاد ما بين النهرين، ويمر في منطقة خاضعة تقريبًا لبريطانيا. كما كانت فرنسا ترى أنها مسئولة عن حماية الأقليات المسيحية، مثل المارونيين، في الشام، والكلدانيين، في العراق، والنسطوريين، في الدولة العثمانية. ولكن بريطانيا وفرنسا اتفقتا من حيث المبدأ على ضرورة تقسيم أراضي تركيا في آسيا، عندما تحين اللحظة المناسبة. وكانت الدبلوماسية السرية قبل الحرب العالمية الأولى وبعدها تعمل على تقسيم الشرق الأدنى إلى مناطق نفوذ أولاً، ثمّ إلى مناطق تحت الانتداب (أو تحت الاحتلال). وقدْ تشكل جانب كبير من هذه النزعة التوسعية الفرنسية في أيام ازدهار الحركة الجغرافية وكانت تتركز في الخطط الموضوعة لتقسيم الأراضي الآسيوية التابعة لتركيا، وازداد هذا التركيز إلى الحد الذي أدى إلى انطلاق حملة صحفية باهرة في باريس عام 1914 تحقيقا لهذه الغاية (٢٢) ، وفي انجلترا كلفت عدة لجان بدراسة السياسات الخاصة بأفضل الوسائل اللازمة لتقسيم الشرق والتوصية بتنفيذها. وبناء على اقتراح إحدى هذه اللجان، وهي لجنة

بنسن، تشكلت فرق انجليزية فرنسية مشتركة، كانَ أشهرها الفريق الذي كانَ يرأسه مارك سايكس، وچورچ پيكو . وكانت فكرة التقسيم العادل للمناطق الجغرافية تعتبر أفضل قاعدة في هذه الخطط التي كانت تمثّل كذلك محاولات متعمدة لتهدئة المنافسة بين انجلترا وفرنسا. إذ إنه، كما ذكر سايكس في إحدى المذكرات التي بعث بها:

كانَ من الواضح... أن العرب سوف يقومون بثورة إنّ عاجلاً أو آجلاً، وأنه من الأفضل أن تسود العلاقات الطيبة بيننا وبين

الفرنسيين حتّى تصبح تلك الثورة نعمة لا نقمة... (٢٣) ولكن مشاعر العداء استمرت، وأضيف إليها البرنامج الذي وضعه ويلسون، وكان يمثّل مصدر مضايقة، ويقضي بحق البلدان في تقرير مصيرها، إذ كانَ - على نحو ما أقر سايكس بنفسه - يطعن في صحة الهيكل الكامل للمشروعات الاستعمارية والتقسيمية التي شاركت الدولتان في وضعها معًا. وليس هذا السياق مناسبا لمناقشة تاريخ الشرق الأدنى كلّه في مطلع القرن العشرين (فهو مثار خلافات عميقة ويضل المرء في شعابه) في فترة البت في مصيره، وهو الذي كانت تتولاه الدول الأوروبية، والأسر الحاكمة المحلية، وشتى الأحزاب والحركات القومية، ودعاة الصهيونية . وأما الذي يهمنا مباشرة في هذا السياق فهو الإطار المعرفي الخاص الذي كانَ يُنظَر فيه إلى الشرق، وتتصرف الدول الأوروبية من خلاله. إذ كانَ البريطانيون والفرنسيون يعتقدون أن لهم حقًا تقليديًا في تحديد مصير الشرق الذي كانوا يرون أنّه كيان جغرافي وثقافي وسياسي وسكانى و اجتماعى و تاريخى. ولم يكن الشرق في أعينهم يمثّل اكتشافًا مفاجئًا، أو مجرد حادثة تاريخية، بل منطقة تقع في شرق أوروبا، وتتخذ قيمتها الرئيسية صورةً موحدة تحددت ملامحها من زاوية نظر أوروبية، وبصفة أخص من زاوية النظر التي تزعم لأوروبا دون غيرها - لما تتمتع به من علم وبحث وفهم وإدارة – الفضل في أن جعلت الشرق ما أصبح عليه. ولقد كانَ ذَلكَ هو الإنجاز الذي حققه الاستشراق الحديث، سواء كانَ ذَلكَ عن غير قصد او عن قصد، فالأمر لا يتصل بقضيتنا.

ولقد سلك الاستشراق منهجين رئيسيين في تقديم الشرق إلى الغرب في مستهل القرن العشرين. كانَ الأول يتوسل بطاقات العلم الحديث على الانتشار، أي يعتمد على جهار النشر في المهن العلمية، في الجامعات ، والجمعيات المهنية، والمنظمات الكشفية والجغرافية، وصناعة نشر الكتب والمطبوعات. وكانت هذه جميعًا تبنى ما تبني، كما رأينا، على أساس المكانة الرفيعة الموثوق بها للرواد من الباحثين والرحالة والشعراء، وهم الذين أدت رؤاهم التراكمية إلى تشكيل الصورة التي تمثّل جوهر الشرق، وأما الصورة المذهبية العقائدية لذلك الشرق فهي التي أطلقت عليها تعبير الاستشراق

الكامن. وكان كل من يريد أن يقول قولاً يتمتع بأي قدر من الأهمية عن الشرق ، يجد في الإستشراق الكامن مصدراً لطاقة تعبيرية يمكنه إستخدامها ، أو بالأحرى حشدها وتحويلها إلى خطاب معقول يلائم المناسبة العملية الطارئة. وهكذا فعندما تحدث بلفور عن " الشرقي في مجلس العموم البريطاني عام ١٩١٠ كانَ يعتمد ولا شك على تلك الطاقات التعبيرية للغة عصره الشائعة والمقبولة عقلانيا وهي التي كانت تتيح إطلاق اسم الشرقي على شيء ما والحديث عنه دون المخاطرة بالوقوع في غموض أكثر مما ينبغي. ولكن الإستشراق الكامن ، شأنه شأن جميع الطاقات التعبيرية وضروب الخطاب التي تتيحها ، كانَ في أعماقه محافظاً إلى حد بعيد ، أي يحاول جهد الطاقة الحفاظ على ذاته. كانَ ينتقل من جيل إلى جيل، بإعتباره جانباً من جوانب الثقافة وبإعتباره لغة خاصة بظاهرة من ظواهر الواقع مثل الهندسة أو الفيزياء. وكان الإستشراق يرهن وجوده لا بإنفتاحه أو مدى تقبله للشرق بل بإتساقه الداخلي والمتكرر

بشأن إرادة التسلط على الشرق وهي الإرادة التي كانت من مقوماته. وهكذا تمكن الإستشراق من البقاء وكتبت لهُ النجاة من الثورات والحروب العالمية والتمزق الفعلي للإمبراطوريات.

وكان المنهج الثاني الذي قدم الإستشراق به الشرق إلى الغرب من ثمار حالة من حالات التلاقي المهم. فلقد كانَ المستشرقون على مدى عقود طويلة يتحدثون عن الشرق، فيترجمون النصوص ويشرحون الحضارات والأديان والأسر الحاكمة والثقافات والعقليات، بإعتبارها جميعاً موضوعات أكاديمية يحجبها عن أوروبا طابعها الأجنبي الذي لا مثيل لهُ. كانَ المستشرق خبيراً مثل رينان ولين وظيفته في المجتمع أن يفسر الشرق ويوضحه لزملائه المواطنين. وكانت العلاقة بين المستشرق والشرق علاقة إستكشافية في جوهرها ، فكان المستشرق يواجه حضارة أو أثراً ثقافياً نائياً لا يكاد يفهم ، وكان يحاول في بحثه العلمي تقليل الغموض الذي يشوب تلك الحضارة أو ذَلكَ الأثر الثقافي عن طريق الترجمة ، أو بالتصوير المتعاطف، بحيث يفهم الموضوع الذي يستعصي على الإدراك . ولكن المستشرق كانَ يظل دائماً خارج الشرق، ويظل الشرق، مهما يبلغ نجاح المستشرق في تيسير فهمه في الظاهر، خارج نطاق الغرب. وكان التعبير عن هذا الإبتعاد الثقافي والزمني والجغرافي يتخذ شكل إستعارات تقوم على العمق ، والسرية والوعد الجنسي ، إذ دخلت بعض العبارات إلى اللغة الشائعة مثل "خمار العروس الشرقية أو الشرق ذو الأسرار التي لا تكتنه ".

ومع ذَلكَ، فقد كانت المسافة التي تفصل الشرق عن الغرب آخذة في التضاؤل في القرن التاسع عشر، وهو ما يكاد يمثل مفارقة من لوّن ما. إذ إنّ إزدياد حالات التلاقي التجاري والسياسي والوجودي بين الشرق والغرب بالصور التي ناقشناها حتّى الآن أدى إلى نشوب توتر بين العقائد الجامدة للإستشراق الكامن وما يدعمها في الدراسات الخاصة بالشرق " الكلاسيكى ، وبين ما جاء به الرسالة والحجاج والسياسيون وما أفصحوا عنه من ملامح الشرق الحديث ، الواضح الحاضر ، وفي لحظة ما ، ومن المحال القطع في موعد وقوعها بدقة ، أدى هذا التوتر إلى تلاقى هذين النمطين من أنماط الإستشراق. وأظن ظناً أن التلاقى قد وقع عندما قام المستشرقون، إبتداء بساسى ، بإسداء المشورة إلى الحكومات فيما يتعلق بأحوال الشرق الحديث ، فإكتسب الدور الذي يضطلع به الخبير ، بسبب حصوله على تدريب خاص ومؤهلات خاصة ، بعداً إضافياً ولنا أن نعتبر أن المستشرق أصبح الأداة الخاصة التي تتوسل بها السلطة الغربية في محاولة رسم سياساتها تجاه الشرق. وهكذا كانَ كل زائر أوروبي متعلم (وغير المحيط بعلم فياض) للشرق يرى أنّه يمثل الغربي الذي إستطاع النفاذ إلى ما يكمن خلّف أغشية الغموض وغلالاته. ويصدق هذا بوضوح على بيرتون، ولين، ودارتى، وفلوبير، وجميع الشخصيات الرئيسية التي ناقشتها إلى الآن.

وإكتسبت مكتشفات الغربيين عن الشرق الحديث الواضح طابع الإلحاح والعجلة، وهو الذي صاحب إتساع الأملاك الغربية في الشرق. وهكذا كانَ التعريف الذي يضعه الباحث المستشرق لما يمثل الشرق في جوهره يقابل أحياناً بالنقض وإن كانَ يُلقي التأييد في حالات كثيرة بعدما أصبح الشرق في الواقع التزاماً إدارياً فعلياً ولا شك أن نظريات كرومر عن " الشرقي - وهي النظريات التي إستقاها من الأرشيف الإستشراقي التقليدى - قد صادفت وقائع كثيرة تؤكد صحتها عندما تولى حكم الملايين من الشرقيين في الواقع الفعلي. وهذا يصدّق بالدرجة نفسها على خبرة الفرنسيين في سوريا وفي شمال إفريقيا، وغيرهما من المستعمرات الفرنسية، أو ما كانَ في حكم المستعمرات . وأما أبرز صور التلاقي بين عقائد الإستشراق الكامن وبين خبرة الإستشراق السافر فلم تشهدها فترة مثل فترة تطلع بريطانيا وفرنسا إلى تمزيق الأراضي التابعة لتركيا في آسيا نتيجة للحرب العالمية الأولى : كانَ رجل اوروبا المريض أي

الدولة العثمانية يستلقي على منضدة العمليات إستعدادا للجراحة، ويكشف عن جميع مناحي ضعفه، وخصائصه، وحدوده المكانية أو الطبوغرافية .

وقدْ نهض المستشرق، بما يتمتع به من معرفة خاصة ، بدور ذي أهمية بالغة إلى أقصى حد في هذه الجراحة. وكان قد سبق الإحساس بدوره الجوهري بإعتباره عميلاً سرياً من لوّن ما ، يقوم بعمله داخل الشرق ، عندما أرسلت بريطانيا الباحث إدوارد هنرى پأمر إلى سيناء في عام ١٨٨٢ لقياس مدى شيوع المعاداة لبريطانيا وإمكان إستخدام الثورة العرابية لها. وقدْ قتل پأمر أثناء أدائه مهمته ولكن حالته لمّ تكن سوى أشد الحالات إخفائاً من بين حالات الكثيرين الذين قدموا خدمات مماثلة للإمبراطورية ، وهي التي أصبحت عملاً خطيراً مرهقاً يستند إلى حد ما إلى الخبراء الإقليميين. وكان ذَلكَ من أسباب تعيين د. ﭺ هوجارث رئيساً للمكتب العربي في القاهرة أثناء الحرب العالمية الأولى ، وكان مستشرقاً إشتهر بالكتاب الذي وضعه عن إستكشاف الجزيرة العربية ووضع لهُ عنوائاً يلائمه وهو " إختراق بلاد العرب (١٩04)[24] . كما لمّ يكن من قبيل المصادفة أن بعض الرجال والنساء ، من جرترود بل ، إلى ت... لورنس، وسانت ﭼون فيلبي، وكلهم من خبراء المستشرقين، قد أرسلوا إلى الشرق بإعتبارهم من عملاء الإمبراطورية ، ومن أصدقاء الشرق ، وواضعي السياسات البديلة ، بسبب معرفتهم الوثيقة العميقة بالشرق وبالشرقيين. وكانوا يشكلون فيما بينهم عصبة - وهي الصفة التي أطلقها عليهم لورنس ذات يوم - تربط ما بين أفرادها أفكار متناقضة ووجوه شبه شخصية : مثل النزعة الفردية المتأصلة ، والتعاطف مع الشرق إلى درجة " التوحد الحدسى معه ، والحرص الشديد على فكرة أداء رسالة شخصية في الشرق، و" غرابة الأطوار المكتسبة ، والرفض النهائي للشرق. وكانت صورة الشرق عندَ الجميع تقتصر على الخبرة المباشرة الخاصة به. وإتخذ الإستشراق مثلما إتخذت السبل العملية للتصدي للشرق لديهم صورتها الأوروبية النهائية قبل إختفاء الإمبراطورية وتسليم تركتها لمرشحين آخرين للقيام بدور الدولة المسيطرة.

وأصحاب النزعة الفردية من أمثال هؤلاء لمّ يكونوا أكاديميين، ولكنهم إنتفعوا، كما سوف نرى بعد قليل، بالدراسة الأكاديمية للشرق، دون إنتماء بأي معنى من المعاني إلى الزمرة الرسمية والمهنية للمستشرقين الأكاديمين . ومع ذَلكَ فلم يكن الدور الذي إضطلعوا به يعني الإستهانة بالإستشراق الأكاديمي أو تقويضه بل إكسابه المزيد من الفعالية : كانوا ينحدرون فكراً من سلالة مستشرقين مثل إدوارد لين وريتشارد بيرتون ، من حيث نزعة التعليم الذاتية والموسوعية لديهم ، وأيضاً من حيث المعرفة شبه الأكاديمية بالشرق التي كانت تتجلى بوضوح في تعاملهم مع الشرقيين أو الكتابة عنهم. وقدْ إستعاضوا عن الدراسة المنهجية للشرق (أي في المقررات الدراسية) بتطوير الإستشراق الكامن والإفصاح عن عناصره ، وهي التي كانت في متناول أيديهم في الثقافة الإمبريالية للحقبة التي عاشوا فيها. وكان الإطار المرجعي لهم، في الحدود التي كانَ لهم فيها إطار مرجعي ، قد شكله دارسون من أمثال وليم ميور ، وأنتوني بيفان و د. س مارجولوث ، وتشارلز ليال ، وأ. ج. براون، ور .أ. نيكولسون ، وجى لوسترانج ، وأ.د. روص وتوماس أرنولد ، وهم الذين كانوا ينحدرون كذلك من السلالة الفكرية المباشرة الإدوارد لين. وأما آفاقهم الإبداعية فقد رسمها أساساً معاصرهم الأشهر رديارد كبلنج ، الروائي والشاعر الذي أنشد أناشيده التي لا تنسى عن " السيادة على أشجار النخيل والصنوبر " معاً.

الا وكان الفرق بين بريطانيا وفرنسا في هذه المسائل يتفق إتفاقاً كاملاً مع تاريخ كل أمة منهما في الشرق، فلقد كانَ للبريطانيين وجود فيه، وكانت فرنسا تنعى فقدان الهند والأراضي المؤدية إليها. وبحلول نهاية القرن كانت سوريا قد أصبحت المركز الرئيسي للنشاط الفرنسي ، وإن إتفقت الآراء على أن الفرنسيين لمّ يكونوا قادرين ، حتّى في سوريا ، على مجاراة البريطانيين في نوعية العاملين فيها ولا في

درجة النفوذ السياسي. وقدْ تجلت المنافسة بين إنجلترا وفرنسا حول الحصول على أسلاب الدولة العثمانية حتّى في ميادين القتال في الحجاز وفي سوريا وفي بلاد ما بين النهرين أي العراق ، ولكن المستشرقين وخبراء الشئون المحلية من البريطانيين كانوا يتفوقون على نظرائهم الفرنسيين في الذكاء وفي المناورات التكتيكية حتّى في هذه الميادين ، على نحو ما أشار إليه الفطن الأريب إدموند بريموند(٢٥) . فبإستثناء العبقريات الفرنسية العارضة ، مثل عبقرية لويس ماسينيون ، لمّ يكن لدى الفرنسيين نظراء اللورنس أو سايكس أو بل وإن كانَ لديهم إمبرياليون ذوو عزم متين مثل إتيين فلاندان، وفرانكلين- بوييون. فقد ألقى الكونت دى كريساتي في عام ١٩١٣ (وكان من أعلى الإمبرياليين صوتاً) محاضرة في إجتماع للتحالف الفرنسي بباريس أعلن فيها أن سوريا كانت تمثّل الشرق الخاص بفرنسا ، وأنها المكان الذي يضم المصالح السياسية ، والأخلاقية ، والإقتصادية ، لفرنسا وأضاف أن هذه المصالح لابد من الدفاع عنها في هذا العصر ، عصر الغزوات الإمبريالية . ومع ذَلكَ فقد أشار كريساتي إلى أنّه رغم تمتع فرنسا بوجود شركاتها التجارية والصناعية في الشرق ، ورغم إلتحاق أكبر عدد من التلاميذ من أبناء الأهالي بالمدارس الفرنسية ، فإن فرنسا كانت تتعرض دائماً للمدافعة والمواحدة في الشرقيء وللتهديد لا من بريطانيا فقط بل أيضاً من النمسا وألمانيا وروسيا. كانت حجة كريساتى تقول إنه إذّا أرادت فرنسا أن تواصل الحيلولة دون عودة الإسلام فعليها أن تبسط سيطرتها على الشرق ، وهي الحجة التي أبدها السناتور پول دو مير(٢٢). وقدْ تكرر الإعراب عن هذه الآراء في مناسبات عديدة ، والواقع أن فرنسا نجحت دون الإستعانة بأحد في شمال إفريقيا وفي سوريا بعد الحرب العالمية الأولى ، ولكن الفرنسيين كانوا يشعرون أنهم لمّ ينجحوا في الإدارة العملية الخاصة فيما يتعلق بالكيانات الناشئة لسكان الشرق وللمناطق التي تتمتع بإستقلال نظرى فيه ، وهو النجاح الذي كانَ الإنجليز ينسبونه دائماً لأنفسهم. وربما كانَ الفرق الذي يشعر به المرء دائماً ، في نهاية الأمر بين الإستشراق الفرنسي الحديث ، والإستشراق البريطاني الحديث يكمن في الأسلوب، فلقد كانت التقاليد الفرنسية والبريطانية تشترك في فحوى التعميمات الخاصة بالشرق والشرقيين، وبالحفاظ على التمييز بين الشرق والغرب، وتفضيل السيطرة الغربية على الشرق، ولكن الأسلوب يتفرد من بين العناصر الكثيرة التي تمثّل ما إعتدنا تسميته بالخبرة ، بكونه أوضح هذه العناصر ، لأنه يمثل التعبير الشكلى عن تأثير التقاليد والمؤسسات والإرادة والذكاء في مجموعة من الظروف الواقعية المحددة، كما يمثّل نتيجة هذا التأثير الذي يعتبر صوغاً أو تشكيلاً لهذه الظروف. وعلينا الآن أن ننظر في هذا العامل البارز، الذي أدى إلى إجراء تنقيح حديث فى الإستشراق في مطلع القرن العشرين في بريطانيا وفرنسا.

ثانياً :الأسلوب والخبرة والرؤية : الطابع الدنيوي للإستشراق

كانت صورة الرجل الأبيض التي رسمها كپلنج في قصائد كثيرة ، وفي روايات مثل كيم ، وفي عدد من العبارات الشائعة التي تحول كثرتها دون إعتبارها ساخرة ، أي لا تعني ما تقول ، صورة تمثّل فكرة أو قناعاً أو أسلوباً للوجود ، ويبدو أنها أفادت كثيراً من البريطانيين أثناء وجودهم خارج بلادهم ، إذ كانَ لوّن بشرتهم يميزهم تمييزاً قاطعاً ويبعث الطمأنينة في النفس، عن بحر الأهالي المتلاطم ، ولكن البريطاني الذي كانَ يتنقل بين الهنود أو الإفريقيين أو العرب، كانَ يعلم علم اليقين كذلك مدى إنتمائه إلى الذخيرة التجريبية والروحية لتقاليد المسئولية الإدارية الطويلة الأمد عن الأجناس الملونة وإمكان استفادته منها. ولقد قصد كبلنج أن يكتب عن هذه التقاليد، وعن أمجادها وصعوباتها، عندما كتب قصيدة إحتفاء وتحية للطريق الذي سلكه الرجال البيض في المستعمرات :

والآن - هذا هو الطريق الذي يسلكه الرجال البيض

عندما يذهبون لتطهير أرض ما

إنّ الحديد تحت أقدامهم، وكرمة الأعناب من فوقهم،

والبحر عن أيمانهم وشمائلهم.

لقد سلكنا ذَلكَ الطريق - وإنه لمبتل وعاصف الرياح –

وفيه نهتدى بنجمنا المختار.

لسوف تسعد الدنيا إذّا خطا الرجال البيض

في ذاك الطريق في تكاتف متجاورين![٢٧]

أي إنّ أفضل وسيلة لتطهير أرض ما : هي أن يتكاتف الرجال البيض تكاتفاً دقيقاً في العمل ، وهي إشارة إلى الأخطار الراهنة للمنافسة الأوروبية في المستعمرات، وأما العجز عن تنسيق السياسات فمعناه أن الرجال البيض عندَ كبلنج على إستعداد تام لخوض الحرب، إذ يقول إنّ الغاية هي الحرية لأنفسنا والحرية لأبنائنا. فإذا لمّ تتوافر الحرية، خضنا الحرب. ومعنى هذا أن قناع القيادة الودودة الذي يلبسه الرجل الأبيض يكمن خلفه دائماً إستعداده الصريح لإستعمال القوة، لأن يقتل ويقتل، وأما ما يضفى الجلال على رسالته فهو إحساس ما بأنه وقف نفسه فكرياً على تحقيقها، فهو رجل أبيض، لكنه لا يسعى لمجرد الربح، فالمفترض أن " نجمه المختار " أعلى مكاناً من الكسب الدنيوي. ولا شك أن الكثير من الرجال البيض قد تساءلوا في أحيان كثيرة عن القضية التي يحاربون من أجلها في ذَلكَ الطريق المبتل والعاصف بالرياح ، ولا شك أن عدداً كبيراً منهم أصابتهم الحيرة (ولابد) إزاء السبب الذي جعل لوّن البشرة يؤهلهم لمكانة وجودية أرفع من سائر البشر ويمنحهم تسلطاً كبيراً على جانب كبير من المعمورة. ومع ذَلكَ فإن بياض البشرة كانَ ممثل في النهاية أمراً لا يحتاج إلى التأكيد من عوامل أخرى، عندَ كپلنج وعند

الذين تأثروا بأفكاره وأقواله . فالفرد يصبح رجلاً أبيض لأن وجوده يقضي بأن يكون رجلاً أبيض وأهم من ذَلكَ أنّه حين يشرب تلك الكأس ويحيا الحياة التي قضى بها القدر الذي لا رادّ لهُ في زمن الرجل الأبيض ، لن يجد وقتًا يكفي أي تأملات لا جدوى منها ، عن الأصول أو الأسباب أو المنطق التاريخي.

ومن ثمّ فإن بياض البشرة كانَ يمثل فكرة وحقيقة واقعة ، ويستتبع إتخاذ موقف عقلانى تجاه

العالمين الأبيض وغير الأبيض ، ويعنى - في المستعمرات - التحدث بأسلوب خاص ، والتصرف وفقاً لمجموعة محددة من القواعد بل والإحساس بأحاسيس معينة دون غيرها. وكان يعني أحكاما وتقييمات وحركات معينة ، إذ كانَ ضرباً من ضروب السلطة التي تدعو الأجناس غير البيضاء بل والأجناس البيضاء نفسها للخضوع أمامها. وقدْ أصبح في إطار المؤسسات التي أنشأها (مثل حكومات المستعمرات، والهيئات القنصلية ، والشركات التجارية) وسيلة للتعبير عن سياسات معينة تجاه العالم ونشرها وتنفيذها ، وكانت فكرة التمتع ببياض البشرة ، التي تحولت إلى فكرة جماعية غير شخصية ، هي القوة السائدة في هذه الوسيلة وإن كانت تسمح بدرجة معينة من الحرية الشخصية. وبإختصار كانَ الإنتماء إلى جنس الرجل الأبيض منهجاً عملياً إلى حد بعيد من مناهج الإنتماء إلى العالم، أو منهجاً من مناهج التحكم في الواقع واللغة والفكر. وهذا المنهج هو الذي أتاح ظهور أسلوب محدد.

ولم يكن ظهور كپلنج نفسه وليد المصادفة ويصدق هذا نفسه على صورة الرجل الأبيض لديه ، فأمثال هذه الأفكار وأصحابها تنشأ من ظروف تاريخية وثقافية معقدة ، ويشترك إثنان منها في جانب كبير من تاريخ الإستشراق في القرن التاسع عشر، ويتمثل أحدهما في العادة التي باركتها الثقافة ، والتي تظهر في إستعمال تعميمات شاملة ينقسم العالم وفقاً لها إلى شتى الفئات الجماعية ، مثل اللغات والأجناس والأنماط والألوان والعقليات، بحيث لا تمثّل كل فئة تسمية محايدة بقدر ما تمثّل تفسيراً يقوم على التقييم.

وخلف هذه الفئات يكمن التعارض بين جانبين إثنين : ما ينتمى لنا وما ينتمي لهم ، ويطغى الأول دائماً على الأخير فيه (وقدْ يصل ذَلكَ إلى درجة تحويل ما ينتمى لهم إلى مسألة يقتصر التحكم فيها على ما ينتمى لنا). ولم تقتصر عوامل دعم هذا التعارض على الأنثروبولوجيا وعلوم اللغة والتاريخ ولكنها كانت تتضمن أيضاً بطبيعة الحال أطروحات داروين عن البقاء والإنتخاب الطبيعي إلى جانب عامل لا يقل عنها حسماً ، ألاّ وهو الكلام الطنان عن مذهب ثقافي رفيع يعرف بإسم المذهب الإنساني. وأما ما منح شاباً مثل رينان وأرنولد الحق في إصدار التعميمات عن الأجناس فقد كانَ يتمثل في الطابع الرسمي لتبحرهم في الثقافة المنهجية. (ولنقل) إنّ قيمنا نحن كانت قيماً ليبرالية وصحيحة وتؤمن بالرأفة الإنسانية. وكانت تدعمها التقاليد الأدبية ، والدراسات العلمية المستنيرة ، والبحوث العقلانية ، ولقد شاركنا نحن بإعتبارنا أوروبيين (وذوى بشرة بيضاء في هذه جميعاً، في كل مرة على الناس من شأنها ويتغنون بفضائلها. ومع ذَلكَ فإن المشاركات الإنسانية التي تشكلت من خلال تكرار ذكر القيم الثقافية كانت تضم البعض وتستثنى البعض الآخر، إذ نرى في كل فكرة عن الفن الذي أبدعناه نحن وتولى قضيته أرنولد أو راسكين أو مل أو نيومان أو كارلايل أو رينان أو جوبينو أو كونت) تشكيل حلقة أخرى من حلقات السلسلة التي تربطنا نحن بعضنا البعض وإستبعاد حلقة أخرى لا تنتمي إلينا. وحتى لو كانَ ذَلكَ دائماً من نتائج أمثال تلك الأقوال الطنانة، أينما وحيثما يذكر، فعلينا أن نتذكر أن أوروبا قد شهدت في القرن التاسع عشر إقامة هيكل مهيب من العلم والثقافة ، إنّ صح هذا التعبير في مواجهة اللامنتمين فعلاً كالمستعمرات والفقراء والمنحرفين وكان دورهم في الثقافة هو تحديد ما لا يصلحون هم لهُ بتكوينهم الفطرى[٢٨].

وأما الظرف الآخر الذي يشترك في رسم صورة الرجل الأبيض فيه مع نشأة الإستشراق نهر بلجيد الذي يتحكم في كل منهما ، وهو الزاوية التي نرى منها كيف يستتبع مثل هذا المجال طرائق خاصة، بل وشعائر خاصة للسلوك والتعلم والإمتلاك. فالغربي وحده على سبيل المثال هو الذي يستطيع أن يتكلم عن شرقيين مثلما كانَ الرجل الأبيض هو الذي يستطيع أن يشير إلى الملونين أو الأجناس غير البيضاء ويسميها بأسمائها. وكان كل قول يقوله المستشرقون أو أصحاب البشرة البيضاء (وكان التعبيران يحلان محل بعضهما البعض يشير إلى المسافة التي من المحال تقليلها والتي تفصل الأبيض عن الملون أو الغربي

عن الشرقي. وإلى جانب ذَلكَ كنت تُسمع خلّف أمثال هذه الأقوال أصداء تقاليد الخبرة والعلم والتعليم التي تحكم على الملون الشرقي أن يظل في موقعه موضوعاً يدرسه الأبيض الغربي بدلاً من العكس. فإذا كانَ المرء في موقع السلطة -- كما كانَ كرومر، على سبيل المثال - رأى أن الشرقي ينتمي إلى نظام حكم يقوم على مبدأ محدد وهو التأكد فحسب من عدم السماح للشرقي بالحصول على إستقلاله وحكم نفسه في يوم من الأيام. وكانت الحجة تقول إنه ما دام الشرقيون يجهلون الحُكم الذاتي، فالأفضل لهم أن يظلوا كذلك لأن فيه صالحهم. ولما كانَ الرجل الأبيض يعيش مثل المستشرق في موقع يقترب كثيراً من خط التوتر الذي يكفل إستبعاد الملونين، فقد كانَ يشعر أن واجبه يقضي بأن يكون دائماً على إستعداد لرسم حدود المنطقة التي يستعرضها وإعادة رسم هذه الحدود. وهكذا يتناوب وقوع الفقرات التي تتضمن سرداً وصفياً بصورة منتظمة مع الفقرات التي تتضمن إعادة الإفصاح عن الحدود المرسومة والأحكام الصادرة عليها وهي الفقرات التي تعترض مجري السرد وهذه من الخصائص التي تميز أسلوب الكتابة عندَ خبراء الشرق الذين كانوا يلبسون قناع الرجل الأبيض الذي رسمه كيلنج. وفيما يلي فقرة من رسالة كتبها ت. أ. لورنس إلى ف. و. ريتشاردز في عام ١٩١٨

... كانَ العربي يجتذب خيالى. إنها الحضارة العريقة الغريقة التي إكتسبت الصفاء بالتخلص من الأرباب المنزلية والمظاهر البراقة التي يعجل المنزل لدينا بإتخاذها. ومبدأ الخواء من الماديات مبدأ حسن، ويبدو أنّه يتضمن كذلك ضرباً من الخواء المعنوى. فتفكير العرب ينصب على اللحظة الحاضرة وهم يحاولون الإفلات من الحياة دون إجتياز أزمات أو تسلق جبال وهذا يعتبر إلى حد ما إرهاقاً نفسياً ومعنونيا وسباقاً تدربوا عليه تماماً وعليهم في سبيل تفادي الصعوبات أن يتخلصوا من كثير من الأثقال التي نعتقد أنها مشرفة ومهمة ومع ذَلكَ ودون أن أشاركهم وجهة نظرهم على الإطلاق أعتقد أنني أستطيع فهمها إلى الحد الذي يمكنني من النظر إلى نفسي وإلى غيري من الأجانب، من زاوية العرب الخاصة ودون إدانة لها. أعرف أنني غريب عليهم وسوف أظل غريباً لكنني لا أستطيع الإعتقاد بأنهم أسوأ حالاً مثلما لا أستطيع أن أتحول وأكتسب أساليب حياتهم (٢٩).

ونجد منظوراً مماثلاً مهما يبلغ إختلاف الموضوع قيد المناقشة في الظاهر في الملاحظات التالية التي تبديها جرترود بل : ترى كم ألف سنةَ مرّت على هذه الحال أي على حالة الحرب التي يعيش فيها العرب وسوف نجد الإجابة عندَ من يقرأون أولى السجلات القديمة للحياة في أعماق الصحراء، فتاريخ هذه الحال يعود إلى تلك الأزمان، ولكن العربي لمّ يفلح على مرّ القرون في إستخلاص أي حكمة من خبرته. إنه لا يعيش في أمان مطلقاً، ومع ذَلكَ فهو يتصرف كما لو كانَ الأمن خبز يومه(٣٠).

وعلينا أن نضيف إلى هذه الكلمات ما يشرحها، ألاّ وهي الملاحظات التي تبديها الكاتبة بعد ذَلكَ، وتتعلق في هذه المرة بالحياة في دمشق : بدأتُ أرى ولو دون وضوح، معنى حضارة مدينة شرقية عظيمة، وكيف يعيش الناس فيها وما يفكرون فيه ؛ ولقد تمكنت من التوافق معهم. وأعتقد أن كوني إنجليزية ساعدني كثيراً ...

لقد إرتفعت مكانتنا في العالم في السنوات الخمس الماضية .

والإختلاف بالغ الوضوح. وأعتقد أنّه يرجع إلى نجاح حكومتنا في مصر إلى حد كبير ... وهزيمة روسيا ترمز للكثير وأظن أن السياسة القوية التي يتبعها اللورد كير زون في الخليج الفارسي وإزاء الهند ترمز إلى ما هو أكثر بكثير، فمن لا يعرف الشرق لن يدرك مدى إرتباط هذه العناصر كلها ببعضها البعض وليس من قبيل المبالغة أن أقول إنه لو كانت البعثة الإنجليزية قد أخفقت فردت على أعقابها عندَ

أبواب مدينة كابول لما لقي السائح الإنجليزي غير الصدود والجفاء في شوارع دمشق[٣١].

ونلاحظ فوراً في أمثال هذه الأقوال أن لفظ (العربي أو العرب) يتَّسم بالإنفصال وبطابع محدد وبإتساق ذاتى جماعي كفيل بأن يمحو أية آثار العرب أفراد لكل منهم قصة حياة تقبل السرد. أمّا ما إجتذب خيال لورنس فكان وضوح العربي بإعتباره صورة وبإعتباره فلسفة مفترضة (أو موقفاً مفترضاً تجاه الحياة ، ومع ذَلكَ فإن لورنس يركز في الحالتين على العربي كأنما تبرز صورته من منظور شخص غير عربي يطهرها من بعض عناصرها، ويحدد الطابع البدائي التلقائي للبساطة العربية ، وهذا الناظر غير العربي هنا هو الرجل الأبيض. ومع ذَلكَ فإن الصفاء العربي هنا يتفق في عناصره الجوهرية مع رؤى الشاعر الأيرلندي الكبير و. ب. ييتس لبيزنطه حيث نرى ألسنة لهيب لا يغذوه حطب لا يوقده قد الزند أو الفولاذ لا تقلقه عاصفة بل لهب يولد من لهب تأتيه أرواح ينجبها الدم وتغادره تعقيدات الغضب العارم[٣٢]. وهو صفاء يرتبط بثبات العربي على الدوام كأنما لمّ يتعرض العربي ولم يخضع للتحولات التاريخية المعتادة. ومن المفارقات أن يبدو هذا العربي لعيني لورنس في صورة من إستهلك ذاته في صموده الزمني نفسه. وهكذا فإن لورنس يقول إنّ العمر المديد للحضارة العربية أدى إلى تصفية العربي فأصبح لا يتضمن إلا صفاته الجوهرية وإلى إنهاكه معنوياً في غضون ذَلكَ. ولا يتبقى لنا من ذَلكَ إلا الصورة التي رسمتها بل للعربي : صورة قرون من الخبرة بلا حكمة. وهكذا فالكيان الجماعي للعربي يخلو من أي كشافة وجودية أو دلالية وهو يظل كما هو بإستثناء التصفية المرهقة التي يذكرها لورنس من أقصى السجلات القديمة للحياة في أعماق الصحراء إلى أقصاها. ولنا أن نفترض إذن أنّه لو شعر شخص عربي بالفرح أو حزن لوفاة طفله أو أحد أبويه أمر إذّا خامره أي إحساس بمظالم الطغيان السياسي فلابد أن تكون هذه الخبرات ثانوية بالقياس إلى الحقيقة المجرَّدة وغير المزخرفة والصامدة وهي كونه عربياً.

ولهذا الطابع البدائي وجود متزامن على مستويين على الأقل الأول هو مستوى تعريف العربي وهو الذي يختزل حقيقته والثاني هو (وفقاً لما يقوله لورنس وبل) مستوى الواقع الفعلي ولم يكن هذا التلاقي المطلَق للمستويين وليد مصادفة محضة إذ كانَ من المحال تحقيقه أولاً إلا من الخارج بفضل مفردات وأدوات معرفية ترمي إلى غايتين إحداهما النفاذ إلى صلب المسألة والثانية تجنب أي تشويش قد تتسبب فيه أحداث عارضة أو ظروف طارئة أو خبرة عابرة. ونرى ثانياً أن ذَلكَ التلاقي كانَ حقيقة تتفرد بأنها جاءت نتيجة تضافر المنهج مع التقاليد والسياسة. وقدْ قام كل من هذه العوامل من زاوية معينة بطمس الفوارق التي تميز بين النمط - الشرقي أو السامي أو العربي أو الشرق - وبين الواقع الإنساني العادي الذي يعيشه جميع أبناء البشر وهو ما كانَ الشاعر ييتس يشير إليه باسم اللغز الجامح على الأرضية الحيوانية ، فكان الباحث الأكاديمى يرى أن النمط الذي يحمّل عنوان الشرقي ينطبق على اي فرد شرقي يصادفه. وأدت التقاليد الناقله على مدى سنوات طويلة إلى تكوين قشرة من الشرعية النسبية فوق كل إشارة إلى الروح السامية أو الشرقية وكانت العقلانية السياسية تقول إنّ جميع العناصر يتصل بعضها بالبعض في الشرق، كما جاء في العبارة الرائعة التي قالتها بلى. وهكذا فإن الطابع البدائي كانَ راسخاً في الشرق، بل كانَ نفسه هو الشرق، وهي الفكرة التي كانَ كل من يتناول الشرق أو يكتب عنه يضطر للرجوع إليها كانما يرجع إلى محك خالد يتجاوز حدود الزمن أو الخبرة. ولدينا مدخل ممتاز لفهم إنطباق ذَلكَ كلّه على أصحاب البشرة البيضاء من العملاء والخبراء والمستشارين في شئون الشرق، إذ لمّ يكن بهم لورنس و بل إلا أن تنتمي إشاراتهما إلى العرب أو الشرقيين إلى أعراف مرجعية ويسهل إدراكها في صوغ القضية وهي أعراف قادرة على إدراج أي تفاصيل فرعية وثانوية تحت رايتها. ولكن فلنسأل بقدر أكبر من التخصيص ، من أين جاءت المفاهيم النمطية للعربي او السامى او الشرقي؟

سبق أن ذكرنا كيف كانَ التعميم عن الشرق في القرن التاسع عشر، وعند بعض الكتاب مثل رينان ولين وفلوبير وكوسان دى بيرسينال وماركس ولا مارتين يستمد قوته من الصور التي كانَ من المفترض أنها تمثّل كل ما هو شرقى وكان هؤلاء يرون أن كل ذرة من ذرات الشرق تفصح عن طابعها الشرقي وقدْ بلغ ذَلكَ حدًا جعل صفة الشرقي تتغلب على أي مثال أو حادثة توازنها : فكان الإنسان الشرقي شرقاً في المقام الأول وإنساناً في المقام الثاني. وكان مثل هذا التنميط الجذري يتلقى الدعم الطبيعي من العلوم (او من ضروب الخطاب كما أحبّ أن أسميها) التي تتعقب الأصول والجذور وصولاً إلى مراتب الجنس البشري أو فئاته التي كانَ من المفترض أن تقدم تفسيراً - في ضوء تاريخ تطور الأحياء - الموقع كل من ينتمي إلى الجنس البشرى. وهكذا نجح البعض في إقامة فوارق أقرب إلى الصحة العلمية داخل بعض الفئات العامة شبه الشائعة على الألسن مثل فئة الشرقيين وكانت معظم هذه الفوارق تقوم أساساً على الأنماط اللغوية - مثل اللغات السامية والدراشيدية وهي من فروع الهندية الأوروبية في جنوب آسيا والحامية - ولكنها سرعان ما إستطاعت أن تأتي بأدلة أنترويولوجية ونفسية وبيولوجية وثقافية تدعمها. وكان مصطلح " السامية عندَ رينان مثلاً يعتبر تعميماً لغوياً لكنه إستطاع في يديه أن يكتسب شتى الأفكار الموازية لهُ من علوم التشريح والتاريخ والأنثروپولوچيا بل والجيولوجيا. وهكذا أصبح من الممكن إستعمال مصطلح " السامية دون إعتباره وصفاً أو تسمية بسيطة ، إذ إنه بدأ يطبق على أية مجموعة معقدة من الأحداث التاريخية والسياسية ، بغرض إختزالها والوصول إلى نواة داخلها متأصلة فيها وسابقة عليها. وهكذا غدت فئة السامية فئة تتجاوز الزمن وتتجاوز الفرد وتهدف إلى التنبؤ بأى سلوك سامي منفصل عن غيره إستناداً إلى جوهر سامى مفترض كما تهدف أيضاً إلى تفسير جميع جوانب الحياة الإنسانية والنشاط البشري في ضوء عنصر سامى مفترض.

وقدْ يحار المرء في تفسير السيطرة العجيبة لأمثال هذه الأفكار التي تتسم بطابع تأديبى نسبي على الثقافة الليبرالية الأوروبية في أواخر القرن التاسع عشر إلا إذًا تذكر أن جاذبية بعض العلوم مثل علوم اللغة والأنثروپولوچيا والبيولوجيا كانت ترجع إلى أنها علوم تجريبية لا تأملية أو مثالية. صحيح أن قول رينان بوجود لغة سامية أم مثل قول بوپ بوجود لغة هندية أوروبية كانَ يعتمد على إفتراضي وضعه بنفسه ، ولكنه كانَ يعتبر إفتراضاً منطقياً و محتوماً ما دامت هذه اللغة الأم تمثّل شكلاً أولاً يستند إلى بيانات مفهومة علمياً وتقبل التحليل التجريبي لبعض اللغات السامية المحددة. وهكذا فإن محاولة صياغة نمط لغوي بدائي وأولى (وكذلك صياغة نمط ثقافي ونفسي و تاريخى بدائي وأولى كانت تتضمن أيضاً محاولة لتحديد إمكانية بشرية بدائية[٣٣] تنبع منها بصورة واحدة نماذج سلوكية محددة إلى أقصى حد. ولكنه كانَ من المحال إجراء هذه المحاولة لولا الإيمان بالتكامل بين العقل والجسم -- من وجهة نظر تجريبية كلاسيكية - وبأن العوامل التي تتحكم فيهما معاً تتمثل أصلاً في أية مجموعة من الظروف الجغرافية والبيولوجية وشبه التاريخية [34]. ولم يكن أحد يستطيع أن يهرب من هذه المجموعة

كما إن أحداً من الأهالي لم يكن يتمتع بالقدرة على اكتشافها أو معرفتها من خلال الاستبطان . وهكذا فإن هذه الأفكار التجريبية كانت تدعم ما يبديه المستشرقون من انحياز في ولعهم بالآثار القديمة، فكانوا يشعرون، في جميع دراساتهم للإسلام "الكلاسيكي" وللبوذية والزرادشتية، بأنهم يشبهون - إذًا استعرنا اعتراف الدكتور كازوبون، إحدى الشخصيات الرئيسية في رواية ميدلمارش للكاتبة جورج إليوت (١٨٧١ - ١٨٧٢) - "شبَحًا لأحد القدماء ، يتجول في العالم ويحاول أن يرسم في ذهنه صورة لما كان عليه، على الرغم من الدمار الذي أصابه و من التغيرات المحيرة" (٣٥) .

ولو كانت هذه الأطروحات عن الخصائص اللغوية والحضارية، والعنصرية آخر الأمر، مجرد جانب واحد من جوانب مناظرة أكاديمية بين العلماء والباحثين الأوروبيين، فربما استطعنا تجاهلها باعتبارها مادةً تصلح لمسرحية ذهنية غير مهمة، ولكن الواقع يقول إن الأفكار المطروحة في هذه المناظرة، بل والمناظرة نفسها، كانت شائعة على نطاق بالغ الاتساع، إذ كانت

"النظرية العنصرية التي يحفزها ارتفاع مد المشاعر القومية وانتشار الإمبريالية ، ويدعمها علمٌ ناقص أُسئَ استيعابه، لا يكاد يطعن فيها أحد " في ثقافة أواخر القرن التاسع عشر، كما قال ليونيل تريلينج(36). كانت نظرية الأجناس، والأفكار الخاصة بالأصول البدائية، والتصنيفات البدائية، والانحلال الحديث، وتقدم الحضارة، ومصير الأجناس البيضاء (أو الآرية)، والحاجة إلى أراضي المستعمرات - كانت جميعاً عناصر في مزيج خاص من العلم والسياسة والثقافة يهدف دائماً، وبلا استثناء تقريباً، إلى رفع أوروبا أو رفع جنس أوروبي ما إلى موقع السيادة على 'الأقسام' غير الأوروبية للبشرية . كما إننا نجد اتفاقا عاماً أيضاً على إحدى صور النظرية الداروينية ، وهي صورة وافق عليها داروين نفسه، وتقول إن الشرقيين المحدثين يمثلون البقايا المنحطة لعظمة سابقة، وإنه من الممكن إدراك صورة حضارات الشرق القديمة أو

"الكلاسيكية" فيما أتي به الانحطاط الحالي من ضروب الفوضى، وذلك بسبب عاملين لا ثالث لهما، أولهما (أ) أن الخبير ذا البشرة البيضاء المسلح

______________________________________. الاستشراق الآن .

بتقنيات علمية بالغة الدقة قد قام بالغربلة وإعادة البناء، وثانيهما (ب) أن المفردات ذات المعاني العامة الشاملة (كالساميين والآريين والشرقيين) لا تشير إلى مجموعة من الأوهام بل إلى صفوف منتظمة من الفروق الموضوعية والمتفق عليها فيما يبدو. وهكذا كانت الإشارة إلى ما كان الشرقيون يقدرون عليه وما لا يقدرون عليه تجد دعماً لها في بعض " الحقائق " البيولوجية مثل تلك التي أفصح عنها ب. تشارلز ميتشيل في دراسة عنوانها " نظرة بيولوجية إلى سياستنا الخارجية " (1896) ومثل التي نجدها في كتاب توماس هنرى هكسلى بعنوان

" الصراع من أجل الوجود في المجتمع البشرى " (1888) وفي كتاب بنجامين " كيد التطور الاجتماعى " (1894) وكتاب ب. كروزير

" تاريخ التطور الفكري على نهج المذهب الحديث للنشوء والارتقاء " (١٨٩٧ - ١٩٠١) وكتاب تشارلز **هار□ي** " بيولوجيا السياسة البريطانية " (1904) (٣٧) وكان المفترض أنه إذًا كانت اللغات تختلف عن بعضها البعض على نحو ما قال به علماء اللغة، فإن من يستخدمون اللغة يختلفون اختلافات مماثلة، في عقولهم، وثقافاتهم وإمكاناتهم بل وأجسامهم. وكانت هذه الفوارق تدعمها قوة الحقيقة الوجودية التجريبية، إلى جانب أدلة مقُنعة على هذه الحقيقة في الدراسات الخاصة بالأصول والتطور والشخصية والمصير .

أما الذي علينا أن نؤكده فهو أن هذه الحقيقة الخاصة بالفوارق التي تميز الأجناس والحضارات واللغات بعضها عن البعض كانت تعتبر (أو تتظاهر بأنها) حقيقة جذرية لا يُمكن اقتلاعها. وكان المعتقد أنها تضرب بجذورها في الأعماق، فتزعم أنّه لا مهرب من الأصول، ومن الأنماط التي لولا هذه الأصول ما نشأت، وأنها ترسم الحدود الحقيقية فيما بين البشر، وهي الحدود التي تُبنى عليها الأجناس والأمم والحضارات، كما كانت تُحَول اتجاه النظر فتصرفه عن الحقائق الإنسانية مثل الفرح والمعاناة والتنظيم السياسي وترغم الناظر على الرجوع إلى الأعماق حيث الأصول التي لا تتغير ولا تتبدل . ولا يستطيع

العالمُ أن يهرب في بحثه من هذه الأصول مثلما لا يستطيع الشرقي

أن يهرب من " الساميين" أو " العرب" أو " الهنود" الذين ينتمي إليهم انتماءً يفسره واقعه الراهن، وهو الواقع المنحط المتخلف الرازح تحت الاستعمار، والذي يحكم عليه بالاستبعاد (والاختفاء) لولا قيام الباحث ذي البشرة البيضاء بتقديمه في صورة تعليمية .

كانت مهنة الباحث المتخصص تأتي بمزايا فريدة لصاحبها، ونحن نذكر أن إدوارد لين كان يستطيع الظهور بمظهر الشرقي مع الاحتفاظ بحياده العلمى (الموضوعي). وقدْ أصبح الشرقيون الذين درسهم يمثلون في الواقع صورة الشرقيين لديه ، فلم يكن يرى أنهم أشخاص حقيقيون فحسب بل كان يُنظَر إليهم أيضاً باعتبارهم موضوعات أثرية يعرضها ويناقشها، وكان ذَلكَ المنظور المزدوج يشجع على تقديم مفارقة مصطنعة من لوّن ما. فلدينا من ناحية مجموعة من الناس الذين يعيشون في الحاضر، ولدينا من ناحية أخرى صورة هؤلاء الناس - موضوع الدراسة - الذين أصبحوا " المصريين" أو "المسلمين" أو " الشرقيين" . ولا يستطيع إلا الباحث أن يرى ويتلاعب بالتفاوت ما بين المستويين. كانَ اتجاه المستوى الأول يتميز دائماً بزيادة التنوع، ومع ذَلكَ فإن هذا التنوع كانَ يتعرض، بصفة دائمة أيضاً، لقيود وضغوط انتهت به إلى الرجوع إلى ما هو 'أعمق' ، من 'أصول' و 'جذور' اتخذت صورة التعميم. وهكذا أصبح المستشرقون يرجعون كل مثال حديث للسلوك من

جانب الأهالي (في الشرق) إلى ما يُعتبر ' الأصل' الذي ينتهي إليه، وهو الذي كانت قوته تزداد في غضون ذَلكَ. وكان هذا اللون من " الإرجاع " يمثل منهج البحث الاستشراقي على وجه الدقة .

كانت قدرة إدوارد لين على تناول المصريين باعتبارهم بشراً لهم حضور

راهن وباعتبارهم، في نفس الوقت، أمثلة تؤكد صحة وجود نوع خاص متفرد من البشر من الدوَال الخاصة بمبحث الاستشراق وبالآراء الشائعة عن المسلمين أو الساميين من أبناء الشرق الأدنى. كانَ الساميون الشرقيون خير من يُمكن المستشرق من مشاهدة الحاضر والأصل معاً، إذ أصبح من أيسر اليسير تفهم اليهود والمسلمين، باعتبارهم موضوع دراسته، بسبب اصولهم 'البدائية ' ،

وكان ذَلكَ (ولا يزال إلى حد ما) حجر الزاوية في الاستشراق الحديث. كانَ رينان يعتبر الساميين نموذجاً لتوقف التطور والنمو، وأصبح ذَلكَ يعني، من زاوية التطبيق العملي، أنّه كانَ من المحال على المستشرق أن يُسلَم بقدرة أي سامي حديث مهما يكن إيمانه بأنه حديث، على تخطي المسافة التي تفصله عن أصوله، وهي الأصول التي تتحكم في تنظيم حياته. وكانت هذه القاعدة

' التطبيقية ' تسري على المستويين الزماني والمكانى معاً، بحيث لمّ يكن أحد يعتبر أن أي ساميً يستطيع أن يتقدم في الزمن بحيث يتجاوز التطور الذي حققه في الفترة " الكلاسيكية " ، أو أن يتحرر يوماً ما من البيئة الرعوية الصحراوية لخيمته وقبيلته. وهكذا كانَ من الممكن، بل من الواجب، إرجاع كل مظهر من مظاهر حياة " الساميين الفعلية إلى الفئة البدائية التي تشرح ذَلكَ المظهر الا وهي فئة أو مرتبة " السامية ".

وبحلول نهاية القرن التاسع عشر، كانَ هذا النظام المرجعي قد ازدادت قوته التنفيذية زيادة هائلة، وأعني

به النظام الذي يتيح إرجاع كل حالة من حالات السلوك الفعلية المنفصلة، بعد اختزالها، إلى عدد صغير من الفئات

‘‘ الأصلية ’’ التي تشرح تلك الحالة وتوضحها، وكانت مكانته في الاستشراق معادلة لمكانة البيروقراطية في الإدارة العامة في ‘ مؤسسات ’ الدولة حيث تُعتبر

‘ المؤسسة ’ أكبر فائدة من الملفَّات الفردية، وحيث ترجع أهمية الفرد قطعاً، وفي المقام الأول، إلى أنّه السبب في وجود الملف في ‘ المؤسسة ’ . ولابد أن نتخيل أن عمل المستشرق يشبه عمل الموظف الكتابي الذي يقوم بوضع ضروب بالغة التنوع من الملفات في خزانة ضخمة تحمل عنوان " الساميين ". ولننظر إلى باحث مثل وليم روبرتسون سميث الذي استعان بالمكتشفات الحديثة في علم الأنثروبولوجيا المقارنة، وأنثروبولوجيا الحياة البدائية، فجمع ما بين سكان الشرق الأدنى وكتب عن أواصر القرابة بينهم وعادات التزاوج لديهم، وشكل شعائرهم الدينية ومضمونها. وترجع قوة العمل الذي قام به سميث إلى وضوحه في نزع الطابع الأسطوري، وبأسلوب جذري، عن الساميين، فهو يرفع الحواجز ‘ الاسمية ’ التي أقامها الإسلام وأقامتها اليهودية

في وجه العالم، ويستخدم فقه اللغات السامية، والأساطير السامية، وبحوث المستشرقين ’’ في بناء صورة افتراضية لتطور النظم الاجتماعية، تتميز باتساقها مع جميع الحقائق العربية ’’. فإذا نجحت هذه الصورة في الكشف عن جذور عقيدة التوحيد في الديانة ‘ الطوطمية ’ الوثنية أو عبادة الحيوان، وهي التي سبقت الإسلام واليهودية، وإن كانَ تأثيرها لا يزال محسوسًا، كانَ الباحث قد وُفق في بحثه، وذلك، حسبما يقول سميث، على الرغم من أن

’’ مصادرنا المحمدية تبذل قصارى جهدها لإلقاء لثام على جميع التفاصيل

الخاصة بالأديان الوثنية القديمة ’’ (٣٨) .

كانت دراسة سميث للساميين تشمل عدة مجالات مثل اللاهوت والأدب والتاريخ، وقدْ أبدى فيها وعيه الكامل بالعمل الذي أنجزه المستشرقون (انظرْ ، على سبيل المثال، الهجوم الضاري الذي شنَه سميث في عام ١٨٨٧ على كتاب رينان تاريخ شعب إسرائيل) والأهم من ذَلكَ أن دراسته كانت تهدف إلى المساعدة في فهم الساميين المحدثين. وأعتقد أن سميث كانَ حلقة أساسية من حلقات السلسلة الفكرية التي تربط ‘ الخبير ذا البشرة البيضاء’ بالشرق الحديث. ولم يكن من الممكن لولا سميث أن نجد بين أيدينا أي لوّن من ألوان ‘ الحكمة ’ الموجزة التي كانَ لورنس وهوجارث وبل وغيرهم يقدمونها إلى العالم باعتبارها ‘خبرة شرقية ’. بل إنّ سميث نفسه، باعتباره باحثاً أثريا، لمّ يكن ليستطيع أن يتكلم بنصف ما كانَ يتكلم به من قوة مرجعية لو لمّ يستعن ’’بالحقائق’’ العربية استعانة مباشرة إلى جانب ما درسه من آثار الماضي. أي إنّ كتابته كانت تستمد ثقلها من الجمع بين " فهمه" للفئات البدائية وقدرته على إدراك الحقائق العامة التي تكمن خلّف

‘ الشوارد’ العملية للسلوك الشرقي المعاصر. زد على ذَلكَ أن هذا الجمع الخاص كانَ يبشر بأسلوب الخبرة الذي بني عليه لورنس وبل وفيلبي صيتهم الذائع.

ولقد قام سميث، مثل ريتشارد بيرتون وتشارلز داوتي من قبله، برحلات في الحجاز ما بين عامي ١٨٨٠ و ١٨٨١، إذ كانت الجزيرة العربية ولا تزال

تشغل موقعاً متميزاً في عين المستشرق، ولم يكن السبب يقتصر على أن المسلمين يعتبرون أن الإسلام يمثل المناخ النفسي لذلك المكان، بل كانَ يتجاوز ذَلكَ إلى مظهر الحجاز الذي يوحي بالتخلف التاريخي المعادل للتخلف الجغرافي، وهكذا كانَ المستشرقون يعتبرون الصحراء العربية مكاناً يستطيعون إصدار الأحكام على ماضيه بالشكل (والمضمون) اللذين تتخذهما أحكامهم على حاضره. إذ تستطيع في الحجاز أن تتكلم عن المسلمين، وعن الإسلام الحديث، والإسلام البدائى دون أن تحرص على التمييز بين هذه الموضوعات . وقدْ تمكن سميث من أن يضفي على هذه المفردات التي تفتقر إلى أي أسس تاريخية قدراً من المرجعية الإضافية، بفضل دراساته السامية. والصوت الذي نسمعه في تعليقاته يُنبئ عن موقف باحث يحكم معرفته بكل ما سبق الإسلام والعرب وبلاد العرب، إذ يقول:

من خصائص الديانة المحمدية أن الشعور القومى برمته يكتسب مظهراً دينياً، مثلما نجد أن الناس جميعاً، والأشكال الاجتماعية للبلد المسلم كلها ترتدي ثوباً دينياً. لكنه من الخطأ أن نفترض وجود شعور دينى حقيقى في أعماق كل ما يبرر وجوده باتخاذ شكل ديني. إذ إنّ عصبيات العربي تضرب بجذورها في نزعة محافظة أعمق من إيمانه بالإسلام. ويتسم

دين النبي بعيب كبير الا وهو أنّه يسمح، بسهولة، بظهور . التعصب العرقي للذين ظهرت الدعوة بينهم اول ما ظهرت،

وبأنه أظهر الحماية لعدد كبير من الأفكار الهمجية والبالية ، والتي لابد أن محمداً نفسه لمّ يكن يرى لها قيمة دينية، ولكنه تركها تدخل مذهبه تيسيراً لنشر عقائده الإصلاحية. ومع ذَلكَ فإن الكثير من العصبيات التي يتميز بها دين محمد، فيما يبدو لنا، ليس لها أساس في القرآن (٣٩). والضمير المتصل في " لنا " في الجملة الأخيرة، في هذه القطعة ذات المنطق العجيب، يحدد تحديداً صريحا موقع الرؤية عندَ الرجل الأبيض. وهذا يسمح

لنا " أن نقول في الجملة الأولى أن الحياة السياسية والاجتماعية كلها " تكتسي " ثوباً دينياً (ومن ثم يُمكن وصف الإسلام بأنه نظام شمولى) وأن نقول بعدها في الجملة الثانية إنّ الدين لا يعدو كونه قناعاً يستخدمه المسلمون (أي إنّ جميع المسلمين منافقون بصفة أساسية). وتزعم الجملة الثالثة أن الإسلام - وإن كانَ الإيمان به عميقًا في قلب العربي - لمّ ' يُصلح ' حقاً تلك النزعة المحافظة الأساسية والجاهلية عندَ العربي. وليس هذا كل ما في الأمر، بل يمضي الكاتب قائلاً إنّ نجاح الإسلام ديناً يرجع إلى أنّه تهاون فسمح لتلك العصبيات العربية

" الأصلية " بأن تدخله. ولابد لنا أن نعزو هذه الخطوة التكتيكية (إذ يتضح من كلامه أنها كانت كذلك) إلى محمد نفسه، الذي كانَ على أية حال، في رأى سميث ، يسوعياً متخفيا لا يعرف الرحمة . ولكن سميث يكاد يمحو كل ما سبق قوله، تقريباً، في الجملة الأخيرة التي يؤكد "لنا " فيها أن كل ما قاله عن الإسلام غير صحيح، ما دامت جوائب الإسلام الأساسية التي يعرفها الغرب ليست "محمدية "على أية حال .

الواضح أن المستشرق غير ملتزم بمبادئ الهوية وعدم التناقض، إذ تسيطر عليه الخبرة الاستشراقية القائمة على الحقيقة الجماعية الدامغة التي تقع في نطاق الفهم الفلسفي والبلاغي لدى المستشرق، ويستطيع سميث، أن يتكلم دون أدنى قلق عن " عادات العقل العربي، غير الدينية بطبعها... ذات الميول العملية العقيمة " ، وعن الإسلام باعتباره نظاماً يقوم على " النفاق المنظم " ، وعن استحالة " الشعور باى احترام لآسلوب العبادة عندَ المسلم، وهو الذي يتخذ منهجاً مختزلاً من الشكلية والتكرار الذي لا يجدى ". وضروب هجومه على الإسلام لا تتسم بالنسبية، إذ يرى بوضوح أن تفوق أوروبا وتفوق المسيحية تفوق فعلى لا متخيل. وتتميز رؤية سميث للعالم بأنها رؤية ثنائية ، على نحو ما يتبدى في أمثال الفقرة التالية :

يختلف المسافر العربى اختلافا بيناً عنَا، فهو يعتبر أن جهد الانتقال من مكان لمكان يمثل مصدر ضيق وحسب، وهو لا يستمتع بالجهد ومثلما نستمتع " نحن" وهو يتذمر بكل قوته من الجوع أو التعب على العكس منا " نحن" ولن تتمكن من

إقناع الشرقي أنك حين تنزل من فوق الجمل الذي كنت تركبه قد ترغب في أي شيء آخر سوى أن تستريح وتدخن وتشرب. زد على ذَلكَ أن العربي لا يكاد يستجيب للمشاهد الخلابة

ولكننا " نحن" نستجيب}(40).

نحن إذن " هذا " وهم " ذَلكَ " . وأما أي عربي يقصده، وأي إسلام، ومتى وكيف، ووفقا لأية اختبارات، فتلك فوارق لا تتصل فيما يبدو بالفحص الذي يقوم به سميث للحجاز والخبرات التي تعرض لها فيه. والمسألة الجوهرية هي أن كل ما يستطيع المرء أن يعرفه أو يعلمه عن " الساميين" و" الشرقيين" يجد التأكيد الفوري لهُ لا في أضابير الأرشيف فحسب بل من الملاحظة الميدانية المباشرة .

كانَ عمل كبار خبراء الشرق في انجلترا وفرنسا، في القرن العشرين، مُستقى من هذا الإطار ' القسري ' الذي يقيد الإنسان ' الملون ' الحديث بسلسلة لا فكاك منها من 'الحقائق' العامة التي صاغها باحث أوروبي أبيض عن الأسلاف الأولية اللغوية والأنثروبولوجية والمذهبية لذلك الإنسان. كما أضاف هؤلاء الخبراء إلى هذا الإطار أساطيرهم وهواجسهم المسيطرة الخاصة وهي التي قام الدارسون بفحصها فحصاً مُحكماً في كتابات بعض الكتاب مثل داوتى ولورنس. وكان كل منهم - مثل ويلفريد سكاوين بلنت، و داوتى، ولورنس، وبل، وهو جارث، وفيلبي، وسايكس، وستورز - يعتقد أن رؤاه لكل ما هو شرقى رؤى فردية، وضعها بنفسه نتيجة تلاقيه الشخصي العميق مع الشرق أو الإسلام أو العرب، وكان كل منهم يعرب عن احتقاره ، بصفة عامة، للمعرفة الرسمية القائمة عن الشرق. وقدْ كتب داوتي في كتابه رحلات في صحراء العرب يقول " إنّ الشمس جعلتنى عربياً ولكنها لمّ تنحرف بى يوماً نحو الاستشراق " . ولكنهم كانوا جميعاً (باستثناء بلنت) يعربون، في آخر المطاف، عن العداء الغربي التقليدي للشرق والخوف منه . وأدت آراؤهم إلى تنقيح الأسلوب الأكاديمي للاستشراق الحديث وإكسابه لمسة شخصية، وهو الذي كانَ عامر الجعبة بالتعميمات الشاملة، و" بالعلم "

المغرض الذي لمّ يكن يقبل الطعن في أحكامه، ويزخر بالصيغ الاختزالية .

(ولنسمع ما يقوله داوتي في الصفحة نفسها التي ترد فيها سخريته من الاستشراق : " إنّ الساميين يشبهون رجلا يجلس في مكان يبدو للعيون مثل البالوعة، وإن كانت جباههم تلمس عنان السماء ". (41)) كانَ المستشرقون يعملون، ويقدمون الوعود، ويوصون باتخاذ سياسات عامة بناء على تلك التعميمات، وفيما يعتبر مفارقة عجيبة، كانوا يكتسبون هوية الشرقيين ذوى البشرة البيضاء، في إطار الثقافة التي وُلدوا في كنفها، حتّى ولو كانَ انغماسهم المهني في أحوال الشرق، بالنسبة لداوتى ولورنس وهو جارث وبل

(شأنهم في ذَلكَ شأن سميث) لمّ يمنعهم من احتقار الشرق احتقاراً تاماً، إذ

كانوا يرون أن القضية الرئيسية تنحصر في الحفاظ على سيطرة الرجل الأبيض على الشرق والإسلام.

وقدْ نشأت من هذا المشروع جدلية جديدة، فلم يعد المطلوب من الخبير الشرقي أن يقتصر على " الفهم " فحسب، بل كانَ ينبغي عليه أن يدفع الشرق إلى أداء دور ما، وينبغي عليه تجنيد قوته للعمل في صفوف ما لدينا " نحن " من قيم وحضارة ومصالح. وهكذا تتحول المعرفة بالشرق أو تُترجم ترجمة مباشرة إلى نشاط معين، تؤدي نتائجه أو تنشئ تيارات جديدة في الفكر والعمل في الشرق. ولكن هذه النتائج بدورها تفرض على الرجل الأبيض تأكيداً جديداً للسيطرة، لا باعتباره هذه المرة مؤلف كتاب علمى عن الشرق بل باعتباره بانياً من بناة التاريخ المعاصر، ومن بناة الشرق باعتباره حالة واقعية عاجلة (لا يستطيع فهمها الفهم الكافي إلا الخبير، لأنه هو الذي بدأها). وهكذا تبرز شخصية المستشرق في تاريخ الشرق وتصبح جزءًا منه ، بل يتعذّر التمييز بينهما، ويصبح في عيون الغرب العَلامَة المميزة للشرق، والتي تتميز بوضوح أدق. وفيما يلي موجز لهذه الجدلية :

كانَ بعض الإنجليز، وعلى رأسهم كتشنر، يعتقدون أن ثورة العرب على الأتراك من شأنها تمكين انجلترا، في حربها مع ألمانيا، من إلحاق الهزيمة بحليفتها تركيا في الوقت نفسه. وكانت

معرفتهم بطبيعة وقوة وموطن الشعوب الناطقة بالعربية تدعوهم إلى الاعتقاد بأن مثل هذه الثورة سوف يحالفها التوفيق، وهم أيضاً يحددون طابعها ومنهجها. وهكذا سمحوا لها بأن تبدأ، بعد الحصول على تأكيدات رسمية بالمساعدة من الحكومة البريطانية. ومع ذَلكَ فإن ثورة شريف مكة فاجات معظم الناس ولم يكن الحلفاء جاهزين لها، فأثارت مشاعر متناقضة ، فأيدها البعض بشدة وعارضها البعض بشدة، وفي خضم التصادم بين غيرة هذا وغيرة ذاك، بدأ الفشل يدب في شئونها(42).

هذا هو الملخص الذي وضعه لورنس بنفسه للفصل الأول من كتابه أعمدة الحكمة السبعة، وهو يتحدث فيه عن " معرفة " " بعض الإنجليز " من أصحاب حركة في الشرق أنجبت " شئونها " ذرية مختلطة ، ومعنى ذَلكَ أن سمات الغموض، والنتائج التي تجمع بين الحقيقة والخيال، وبين المحزن والمضحك، والتي نجمت عن هذا الوضع الجديد للشرق الذي دبت فيه الحيوية، أصبحت موضوعاً يكتب فيه الخبراء، أو شكلاً جديداً من ' الخطاب ' الاستشراقي الذي يقدم رؤية للشرق المعاصر، لا باعتبارها سرداً قصصيًا بل باعتبارها جماع التعقيدات والإشكاليات والآمال المحطمة، وباعتبار أن صاحبها المستشرق الأبيض هو الذي تنبأ أو بشر بها وحدد معالمها أو تفاصيلها بوضوح .

ولقد سبق لنا أن صادفنا انتصار الرؤية على السرد القصصي في كتاب إدوارد لين عن المصريين

المحدثين، وهو ما يصدّق حتّى على كتاب يتخذ صورة القصة الصريحة مثل أعمدة الحكمة السبعة. والصراعُ بين النظرة الكلية إلى الشرق (على نحو ما يتبدى في الوصف والتسجيل الأثري) وبين السرد القصصي لأحداث وقعت في الشرق، صراعُ يجري على عدة مستويات ويتعلق بعدة قضايا مختلفة. ولما كانَ هذا الصراع يتجدد كثيراً في ‘ خطاب ’ الاستشراق، فهو جدير بتحليل موجز في هذا السياق. فالمستشرق يستعرض

الشرق من عل، وهدفه إدراك جميع تفاصيل الصورة التي تمتد وتتسع أمام عينيه ـ من الثقافة إلى الدين والذهن والتاريخ والمجتمع. وتحقيق ذَلكَ يتطلب منه أن يرى جميع التفاصيل من خلال مجموعة الفئات ‘ المختزلة ’ (مثل الساميين، والعقل العربي، والشرق، وهلم جراً). ولما كانت هذه الفئات أساساً فئات ‘ تخطيطية ’ تتميز بالكفاءة، ولما كانَ من المفترض، تقريباً، أننا لن نجد شرقياً يستطيع أن يعرف نفسه معرفة توازي معرفة المستشرق لهُ، فإن أي رؤية للشرق لابد أن يعتمد تحقيق معناها واكتساب قوتها، آخر الأمر، على الشخص أو المؤسسة أو ‘ الخطاب ’ الذي تنتمي إليه. وأية رؤية شاملة تتميز في جوهرها بأنها رؤية ‘محافظة ’ ، ولقد شهدنا في غمار عرضنا لتاريخ الأفكار الخاصة بالشرق الأدني في الغرب كيف حافظت هذه الأفكار

على نفسها بغض النظر عن أي أدلة تنقضها.(بل إننا نستطيع القول بأن هذه الأفكار تأتي بالأدلة التي تُثبت صحتها).

ويعتبر المستشرق، أساسًا، أداة من لوّن ما من أدوات هذه الرؤى الشاملة، وحالة إدوارد لين تمثّل تمثيلاً صادقاً حالة كل فرد يعتقد أنّه يخصص مرتبةً ثانوية لأفكاره، أو حتّى لما يشاهده، بحيث تسبقها مقتضيات رؤية "علمية " من نوع ما للظاهرة الكلية المعروفة في مجموعها باسم الشرق، أو الأمة الشرقية. وكل رؤية من هذه الرؤى إذن تتسم بالجمود، مثلما كانت الفئات العلمية التي يسترشد بها الاستشراق في القرن التاسع عشر جامدة ثابتة، ولم يكن المستشرق يتخطى حدود بعض المفاهيم مثل " الساميين " أو "العقل الشرقي " ، فلقد كانت هذه محطات نهائية يجتمع فيها كل ضرب من ضروب السلوك الشرقي في إطار النظرة العامة إلى المجال كلّه. وكان الاستشراق، باعتباره مبحثاً أو مهنة أو لغة متخصصة أو ضرباً من ‘ الخطاب ’، يرهن وجوده باستمرار صورة الشرق الكلية فلولا وجود هذا " الشرق" لامتنع وجود المعرفة المتسقة المفهومة والتفصيلية التي تسمى

" الاستشراق " . وهكذا فإن الشرق ينتمي للاستشراق، مثلما يُفترض عدم وجود أية معلومات تتصل بالشرق وتنتمي إليه في ذاته (أو تدور حوله).

ولكننا نلمح ضغطاً مستمراً يتعرض لهُ هذا المذهب الجامد الثابت الذي يُفترض وجود " عناصر جوهرية متزامنة " (43) ، وهو الذي أسميته الرؤية ،

لأنه يُفترض القدرة على رؤية الشرق كلّه دفعةً واحدةً . وأما مصدر الضغط فهو السرد القصصي، لأنه إذّا ثبت أن أي تفاصيل شرقية قادرة على الحركة ، أو التطور، فسوف نسمح لعنصر التوالي الزمني (أو التغير على مرّ الزمن) بدخول مذهب البحث، فإذا ما كانَ مستقراً في الظاهر - والمعروف أن الشرق مرادف للاستقرار والثبات السرمدى - وقدْ بدا غير مستقر. وعدم الاستقرار يوحي بأن التاريخ يُمكن أن يكون لهُ شأن في الشرق ومن أجل الشرق، والتاريخ يتميز بتفاصيله التي قد توقف مسار الأحداث، وبتيارات التغيير التي يشهدها، وبميله إلى التطور أو التدهور أو الحركة الدرامية. وهكذا فإن التاريخ والسرد القصصي الذي يمثله يقيمان الحجة على قصور ' الرؤية ' وعلى أن اعتبار " الشرق " مرتبة وجودية غير مشروطة اعتبار ينقض ما يستطيع الواقع حقاً من التغير والتحول.

أضف إلى ذَلكَ أن السرد القصصي هو الشكل المحدد الذي يتخذه التاريخ المكتوب لمعارضة فكرة الدوام الكامنة في ' الرؤية ' . ولقد أحسَّ إدوارد لين بأخطار السرد القصصي عندما رفض وضع نفسه وما يسجله من معلومات في شكل الخط المستقيم، وفضل على ذَلكَ الشكل الهائل للرؤية الموسوعية أو المعجمية. فالسرد القصصي يؤكد قوة الإنسان وقدرته على أن يولد وينمو ويموت، ويؤكده ميل المؤسسات وحقائق الواقع القائمة إلى التغيير ، ويُرجح أن مظاهر الحداثة والمعاصرة سوف تحُل في النهاية محل الحضارات " الكلاسيكية " ، وهو ما يؤكد قبل كل شيء أن سيطرة ' الرؤية ' على حقائق الواقع لا تزيد عن كونها تعبيراً عن إرادة السلطة وعن إرادة الصدق والتفسير ، لكنّها لا تمثّل أحوال التاريخ الموضوعية، أي إنّ السرد القصصي يقدم وجهة نظر أو منظوراً أو وعياً معارضاً ' لشبكة ' ' الرؤية ' التي لا تسمح بالتعدد ، وهو ينتهك الأوهام الرصينة المنتظمة التي تزعمها ' الرؤية ' .

وعندما دفعت الحرب العالمية الأولى الشرق إلى دخول التاريخ، كانَ

المستشرق هو الذي قام بدور الأداة التي حققت ذَلكَ. وتشير هنا أرينت ببراعة إلى أن البيروقراطية كانَ لها نظير مكمل لها يتمثل في العميل الإمبريالى(44) ومعنى هذا هو أنّه إذّا كانَ الجهد الأكاديمي الجماعي المسمى ' الاستشراق ' يعتبر مؤسسة بيروقراطية تقوم على رؤية محافظة للشرق، فإن خُدام مثل هذه الرؤية في الشرق كانوا عملاء إمبرياليين مثل ت. أ. لورنس. ونحن نستطيع أن نرى في عمله، بأشد وضوح ممكن، ذَلكَ الصراع بين السرد التاريخي وبين الرؤية، فهو يقول - حرفيًا - " إنّ الإمبريالية الجديدة " حاولت إحداث

" تيار عارم يتمثل في فرض المسئولية على الشعوب المحلية [في الشرق] (45)

. إذ إنّ المنافسة بين الدول الأوروبية جعلتها تدفع الشرق دفعًا إلى العمل النشط، والضغط على الشرق ليخدم مصالحها، وتحويل الشرق من حالة السلبية

" الشرقية " التي لا تتغير، إلى كفاح الحياة الحديثة، ولكنها رأت من المهم ألاّ تسمح أبداً للشرق بأن يسلك الطريق الذي اختاره أو أن يفلت زمامه من قبضتها، فالرأي ' المعتمد ' يقول إنّ الشرقيين يفتقرون إلى تقاليد الحرية .

وترجع الإثارة الدرامية الكبيرة في عمل لورنس إلى أنّه يرمز للكفاح أولاً من أجل حفز الشرق (الخامد الخالد الذي لا حول لهُ) على الحركة؛ وللكفاح ثانيا من أجل فرض شكل غربي في جوهره على تلك

الحركة؛ والكفاح ثالثًا من أجل إدراج الشرق الجديد الذي أوقظ من سبُاته في رؤية شخصية ، ذات نظرة إلى الماضي تتضمن إحساسًا عارمًا بالفشل والخيانة، إذ يقول :

كانَ مقصدي أن أصنع أمة جديدة، أن أستعيد نفوذاً مفقوداً، أن أقدم إلى عشرين مليوناً من الساميين الأساس اللازم لبناء قصر الاحلام البديع الخاص بأفكارهم القومية ... لمّ تكن جميع الولايات الخاضعة في الامبراطورية تساوي في نظري بذل روح صبي انجليزي واحد. فإذا كنت قد أعدت إلى الشرق بعض احترام الذات، وهدفًا ومُثلاً عليا، وإذا كنتُ جعلتُ قيام الأبيض بحكم الأحمر، وهو الأمر المعتمد، أمراً أكثر إلحاحاً، فلقد وفُقتُ إذن في تحقيق التناغم بين هذه الشعوب وبين الاتحاد

الجديد للدول إلى حد ما، وهو الاتحاد الذي سوف تنسى الأجناس المسيطرة فيه منجزاتها الغاشمة، ويقف فيه الأبيض والأحمر والأصفر والبني والأسود صفاً واحداً، ودون النظر إلى بعضهم البعض، لخدمة العالم كلّه(46).

وسواء كانَ هذا يمثل مقصداً فحسب أو إنجازاً فعلياً أو مشروعاً فاشلاً، فلقد كانَ من المحال أن يُقال دون التعبير في البداية عن منظور المستشرق الأبيض :

انظرْ إلى اليهودي في ملاهي مدينة برايتون الساحلية، وإلى البخيل، وإلى عابد جمال الغلمان، وإلى العاهر في بيوت الدعارة في دمشق، وسوف ترى أن هذه جميعاً دلائل على قدرة الساميين على التمتع، وتعبير عن العزم نفسه الذي قدم لنا ما يناقضه من إنكار الذات لدى الزهاد اليهود الأوائل، أو المسيحيين الأوائل، أو أوائل خلفاء المسلمين، الذين كانوا يرون أن أجمل الطرق المؤدية إلى الجنة مفتوحة أمام غير الطامحين.

والسامي يتأرجح ما بين الشهوة وإنكار الذات .

وتؤيد لورنس في أمثال هذه الأقوال تقاليد ‘ محترمة ’ تمتد مثل شعاع المنار عبر القرن التاسع عشر كلّه، وفي المركز الذي ينبثق منه الضوء يوجد “ الشرق ” ، بطبيعة الحال، وكانت قوة إضاءته كافية لإيضاح كل ما يمرّ به من أماكن، الفظ الغليظ منها والمهذب الرقيق، فلنقل إنّ اليهودي، وعابد جمال الغلمان، والعاهر في دمشق، ليسوا دلائل على الإنسانية بل ينتمون إلى مجال دلالي أو سيميائي يُسمّى “ السامية ”، وهم يكتسبون هذه الدلالة من انتمائهم إلى الفرع “ السامى” من الاستشراق، ولنا أن نرى في ذَلكَ المجال أموراً معينة :

من الممكن أن يتأرجح العرب إذًا تعلقوا بفكرة ما كالمتأرجح من حبل يتدلى، فلقد أصبحوا خدمًا مطيعين بفضل ولاء عقولهم غير المعلن، ولا يستطيع أحدهم أن يتحرر من ذَلكَ القيد حتّى يأتي النجاح ويجي معه بالمسئولية والواجب والالتزام. وبعدها

تختفي الفكرة وينتهي العمل - بالخراب. ويمكن اصطحابهم، دون عقيدة، إلى كل أطراف الأرض (لا إلى السماء) إذًا اطلعوا على كنوز الأرض وملذاتها، لكنهم إذًا قابلوا ... في الطريق نبيًا يدعو لفكرة ما، دون أن يكون لهُ مكان يأوي إليه ولا طعام يأكله إلا الصدقات أو ما تلقى به الطير إليه ، فقد يتخلون عن ثروتهم كلها في سبيل وحيه وإلهامه ... كانوا يتسمون بالتقلب مثل الماء ، وربما كتبت لهم السيادة مثل الماء آخر

الأمر. لقد دأبوا منذ فجر الحياة على الاندفاع في موجات متلاحقة على سواحل الجسد. ولقد تكسرت كل موجة ... ولقد قمت بنفسي بإثارة إحدى هذه الموجات (ولم تكن أقلها شأناً) وجعلتها تعلو حين هبت عليها ريح فكرة معينة، حتّى وصلت إلى ذروتها ثمّ سقطت وانكسرت في دمشق. وسوف يتجمع الماء المنساب في أعقاب تلك الموجة، وهو الذي ارتد إلى البحر بسبب مقاومة المصالح المكتسبة، فيشكل مادة الموجة التالية

عندما يحين الوقت لإثارة موج البحر من جديد.

واستعمال الأفعال الناقصة بالإنجليزية وأدوات الشرط يُمكن لورنس من إدخال نفسه في ذَلكَ المجال، إنّ صح هذا التعبير. وهكذا يُعد العدة للجملة الأخيرة، وهي التي نرى فيها لورنس الذي يتلاعب بالعرب وقدْ وضع نفسه في موقع قيادتهم من جديد. أي إنّ لورنس يشبه كورتس في رواية قلب الظلام للكاتب كونراد، في تحرره من الأرض حتّى يصبح رمزاً لواقع جديد، وذلك - كما يقول فيما بعد - حتّى يصبح مسئولاً عن " الإسراع بتشكيل.. آسيا الجديدة التي يأتي الزمن بها إلينا دون هوادة " (47).

ولا تكتسب الثورة العربية معناها إلا حين يتولى لورنس ' تدبير ' معنى لها، والمعنى الذي يضفيه على آسيا، على هذا النحو، كانَ يتمثل في الانتصار، في " الإحساس بزيادة الأبعاد... ما دمنا نشعر بأننا قد تمثلنا آلام شخص آخر أو خبرته، أو قل شخصيته " . وهنا يصبح المستشرقُ الصوت

الذي يمثل الشرقي وينوب عنه، بخلاف المراقبين "المشاركين" في حياة الشرق من قبله، مثل إدوارد لين، وهم الذين كانوا يحرصون على المسافة التي تفصلهم عن الشرق. ولكننا نجد عندَ لورنس صراعاً لا يقبل الحلَّ بين الرجل الأبيض والرجل الشرقي، وهو الصراع الذي يعيد تقديم الصراع التاريخي بين الشرق والغرب على مسرح ذهنه وإن لم يعرب عن ذَلكَ بصراحة. إذ إن لورنس يدرك سلطانه على الشرق، ويدرك أيضاً مدى خداعه، لكنه على غير وعي بوجود أي شيء في الشرق مما قد ينبهه إلى أن التاريخ ليس في النهاية سوى تاريخ، وأن العرب سوف يلتفتون آخر الأمر، حتّى دون تدخله ، إلى معركتهم مع الأتراك، ولذلك فهو يختزل قصة الثورة كلها (نجاحاتها المؤقتة وفشلها المرير) في رؤيته الشخصية لنفسه باعتباره رمزاً "لحرب أهلية دائمة " لمْ تُحْسَم بعد :

لكننا كنا في الواقع قد حملنا لواء "النائب" من أجلنا نحن، أو على الأقل لأنه كانَ يبشر بفائدة لنا، ولم نكن نستطيع الهرب من هذه المعرفة إلا بخداع النفس، من حيث المعنى ومن حيث الدافع معاً...

لمْ يكن يبدو أن أمامنا طريقا مستقيماً نسير فيه ، نحن القادة، بين طرائق السلوك الملتوية المذكورة، إذ تتداخل حلقات المجهول بعضها في البعض، وتقوم دوافع الاستحياء بإلغاء ما سبقها أو بمضاعفة شحنته (48).

وقدْ أضاف لورنس إلى هذا الشعور الحميم بالهزيمة، فيما بعد، 'نظرية' تتعلق " بالشيوخ " الذين سرقوا النصر منه، وعلى أية حال فإن لورنس لا يهمه إلا أنّه استطاع ، باعتباره خبيرا أبيض ورث حصاد سنوات طويلة من الحكمة الأكاديمية والشعبية بشأن الشرق، أن يضع أسلوب 'وجوده' في المرتبة الثانوية بعد أسلوبهم، وأن يتخذ بعد ذَلكَ دور النبي الشرقي الذي يشكل حركة ما في "آسيا الجديدة". وأما حين تفشل الحركة، مهما تكن الأسباب (فيتولى أمرها آخرون، وتتعرض أهدافها للخيانة، ويثبت خطأ حلم

الاستقلال الذي راودها) فلا أهمية إلا لما يشعر به لورنس نفسه من خيبة الأمل، وهكذا فإن موقف لورنس أبعد ما يكون عن موقف الرجل الذي تاه في زحام الأحداث السريعة المتلاحقة والمثيرة للبلبلة، إذ إنه يوازي نفسه موازاة كاملة بكفاح آسيا الجديدة في سبيل ميلادها

وإذا كانَ أيسخولوس قد قدم آسيا في صورة القارة التي تندب خسائرها، وإذا كانَ نيرفال قد عبر عن إحساسه بخيبة الأمل حين زار الشرق فلم يجده باهرا بالصورة التي أرادها، فإن لورنس يصبح هو نفسه القارة الباكية النادبة ، والوعي الذاتي الذي يعبر عما يكاد يكون إحساسا كونياً أو عالمياً بانقشاع الوهم. وفي نهاية المطاف أصبح لورنس وأصبحت رؤيته الرمز الصادق لمتاعب الشرق، دون أن يقتصر الفضل في ذَلكَ على لويل توماس وروبرت جريفز، أي إنّ لورنس، باختصار، قد تحمل المسئولية عن الشرف بأن نثر خبرته 'العلمية' في ثنايا نصه حتّى يقرأ القارئ التاريخ من خلالها. والواقع أن ما يقدمه لورنس للقارئ ينحصر في سلطة الخبرة المباشرة - وهي القوة التي تمكّنه من أن يصبح الشرق نفسه ولو لفترة موجزة. وهكذا نرى أن جميع الأحداث التي يُفترض أنها تنتمي إلى الثورة العربية قد أُخْتُزِلَتْ آخر الأمر فأصبحت تقتصر على ما عرفه لورنس عنها وأصبح يتحدث باسمها.

ومن ثمّ فإن الأسلوب لا يقتصر في مثل هذه الحالة على قدرته على أن يرمز للتعميمات الهائلة، مثل آسيا أو الشرق أو العرب، بل إنه يعتبر شكلاً من أشكال 'الإزاحة' و 'الإدماج'، بمعنى أنّه يجعل من صوت واحد تاريخا كاملاً، ويقدم الصورة الوحيدة التي يُمكن للغربي الأبيض، قارئاً كانَ أو كاتباً، أن يعرفها للشرق. ومثلما وضع رينان خريطة الإمكانيات المتاحة للساميين في الثقافة والفكر واللغة، وضع لورنس خريطة المكان والزمان المتاح لآسيا الحديثة (بل إنه يخصص ملكية كل جزء من أجزاء ذَلكَ المكان) . ويتمثل تأثير هذا الأسلوب في أنّه يقرب آسيا من الغرب بصورة مغرية ولو للحظة قصيرة، إذ إنّ انطباعنا الأخير هو الإحساس بتلك المسافة الشاسعة التي لا تزال تفصلنا "نحن" عن الشرق الذي كُتب عليه أن يكتسى بطابعه الأجنبي، باعتباره طابع اغتراب وجفوة دائمة مع الغرب. وهذه هي النتيجة المخيبة للآمال، وهي التي تؤكدها النهاية التي وضعها أ. م. فورستر لروايته رحلة إلى الهند (وهى معاصرة لكتاب لورنس) حيث يحاول عزيز وفيلدنج المصالحة ويفشلان في تحقيقها:

قال الآخر وهو يمسكه في ودٍّ "ولماذا لا نصبح الآن أصدقاء؟ فهذا ما أريده وهذا ما تريده" .

ولكن حصانيهما لمْ يكونا يريدان ذَلكَ، إذ ابتعدا عن بعضهما البعض، ولم تكن الأرض تريده، إذ قذفت بصخور أرغمت الراكبين على أن يسيرا في ممر لا يتسع إلا لراكب واحد. ولم تكن تريده المعابد، ولا الخزان، ولا السجن، ولا القصر، ولا الطيور، ولا الجيف، ولا دار الضيافة، وهي التي

شاهداها عندما خرجا من الفجوة وشاهدا 'ماو' من تحتهما، إذ قالت جميعاً بمائة صوت من أصواتها "لا! لم يحن الوقت"

وقالت السماء "لا! ليس في ذَلكَ المكانة"(49).

إنّ هذا الأسلوب، وهذا التحديد الدقيق الموجز، هو ما سوف يصطدم الشرق دائماً به.

وعلى الرغم مما يشوب هذا الأسلوب من تشاؤم فإن وراء عباراته رسالة سياسية إيجابية. وهي أن الغرب يستطيع - بما يتمتع به من معرفة وسلطة فائقتين - أن يتحكم في الهوة التي تفصل الشرق عن الغرب، كما كانَ كرومر وبلفور يعرفان خير المعرفة. وأما رؤية لورنس فيستعملها في فرنسا الكتاب الذي كتبه

موريس باريه بعنوان "بحث في بلدان الشام" وهو الذي يسجل فيه أحداث رحلة قام بها في الشرق الأدنى عام 1914. وكان هذا "البحث" ، مثل أعمال كثيرة سبقته يمثل تلخيصا عاماً، إذ لم يقتصر مؤلفه على البحث في مصادر وأصول الثقافة الغربية في الشرق بل يكرر ما فعله نيرفال وفلوبير ولامارتين أثناء رحلاتهم في الشرق. ولكن رحلة باريه كان لها بعد سياسى إضافي، إذ إنه كانَ يسعى لإقامة البرهان وتقديم الحجج الدامغة على ضرورة اضطلاع فرنسا بدور بنّاء في الشرق. ومع ذَلكَ فإن الفرق بين الخبرة الفرنسية والخبرة البريطانية يظل قائما، فالأولى تنجح في إقامة روابط فعلية بين الشعوب والأراضي، والثانية تعالج مجالاً من مجالات القدرة الروحية. ويرى باريه أن أفضل ما يدل على الوجود الفرنسي هو المدارس الفرنسية، وهو يقول عن إحدى تلك المدارس التي أنشئت في الإسكندرية :

"مما يخلب اللب أن نشهد ترحيب الفتيات الصغيرات ومحاكاتهن الرائعة (في الفرنسية التي يتكلمنها) لأخيلة وإيقاعات منطقة إيل دي فرانس"، ويقصد بها المنطقة المحيطة بباريس. فإذا لم يكن لفرنسا في الواقع أية مستعمرات هناك فليست محرومة من بعض 'الممتلكات' :

إننا نجد هناك في الشرق شعوراً تجاه فرنسا بلغ من قوته وروحانيته أن استطاع استيعاب جميع مطامحنا البالغة التنوع والتوفيق بينها. إننا نمثل في الشرق الروحانية والعدالة ومرتبة المثالية. إنّ انجلترا تتمتع بالسلطة هناك، وألمانيا ذات قوة جبارة،

ولكننا 'نمتلك' النفوس الشرقية.

وهذا الطبيب الأوروبي الذائع الصيت يُرَدِّدُ مع جوريه، بنبرة عالية، ما يقترحه من تطعيم آسيا وتحصينها ضد أمراضها الخاصة بها، ومن إضفاء الطابع الغربي على الشرقيين، وإقامة صِلات 'صِحِّية' بينهم وبين فرنسا . ولكن رؤية باريه، حتّى في هذه 'المشروعات' ، لا تزال تحتفظ بالنص على الفوارق نفسها بين الشرق والغرب، وهي التي يزعم أنّه يخفف من حدتها :

كيف يتسنى لنا أن نُشَكل لأنفسنا نُخْبة من المثقفين نستطيع العمل معها، وتتكون من الشرقيين ذوى الجذور الراسخة ، الذين يواصلون التطور وفقاً لمعاييرهم الخاصة، ويستمر تشبعهم بالتقاليد الأسرية، وهكذا يمثلون الحلقة التي تربط بيننا وبين

مجموع أبناء البلد؟ كيف نستطيع تكوين علاقات تهدف إلى تعبيد الطريق المؤدية إلى عقد اتفاقات ومعاهدات، وهي الشكل الذي يستحسن أن يتخذه مستقبلنا السياسي (في الشرق)؟ إنّ مدار هذه الأمور جميعاً هو، في نهاية الأمر، تنمية قدرة هذه الشعوب الغريبة على أن تحافظ على اتصالها بذكائنا، وإن كانت هذه القدرة أو الذائقة قد تنبع في الواقع من إدراكهم المصيرهم القومي (50).

و باريه نفسه هو الذي يؤكد هذه العبارة الأخيرة. فهو يختلف عن لورنس وهوجارث (وكان كتابه الأخير وعنوانه العالم المتجول لا يزيد عن سجل واقعي أخبارى لرحلتين قام بهما إلى بلاد الشام في عامى 1896 و 1910(51)) أقول يختلف عنهما في أنّه يكتب عن عالم من الاحتمالات البعيدة، فهو أكثر استعدادا لتصور سلوك الشرق طريقه الخاص به، ومع ذَلكَ فإن الرابطة التي يدعو إليها بين الشرق والغرب (أو الزمام الذي يدعو إلى وضعه في يد الغرب) يهدف إلى السماح بشتى ضروب الضغوط الفكرية من

جانب الغرب على الشرق، إذ إنّ باريه يُنظَر إلى الأمور لا من زاوية الموجات أو المعارك أو المغامرات الروحية، بل من زاوية غرس الامبريالية الفكرية التي تجمع بين رسوخ الجذور والدهاء. وأما الرؤية التي

يمثلها لورنس فتتعلق بالتيار الأساسي للشرق، ولشعوبه ومنظماته السياسية، وللحركات التي تقودها وتمنع انطلاقها وصاية الرجل الأبيض القائمة على الخبرة، فهو يرى أن الشرق ينتمي إلينا "نحن" ، إلى شعبنا "نحن" ، ويمثل مناطق سيادتنا "نحن" . والأرجح ألاّ يفرق البريطانيون بين الصفوة أو النخبة وبين الجماهير مثل الفرنسيين الذين تستند آراؤهم وسياساتهم دائماً إلى الأقليات وإلى الضغوط الخبيثة للصلة الروحية بين فرنسا وأطفالها في المستعمرات، فلقد كانَ المستشرق البريطاني الذي يرتدي ثوب العميل - مثل لورنس، أو بِلْ أو فيليبى أو ستورز أو هوجارث - يتولى القيام بدور الخبير المغامر الغريب الأطوار أثناء الحرب العالمية الأولى وبعدها (وهو الدور الذي خلقه إدوارد لين وريتشارد

بيرتون وهستر ستانهوب في القرن التاسع عشر) وكذلك دور السلطة الاستعمارية، فكان يتخذ موقعه بجوار الحاكم من أبناء البلد، وأشهر مثالين هما وقوف لورنس في صف الأسرة الهاشمية ووقوف فيلبي في صف آل سعود، كما كانت الخبرة الشرقية البريطانية ذات قالب يعتمد على اتفاق الآراء، والصحة المذهبية والسلطة ذات السيادة، وكانت الخبرة الشرقية الفرنسية في فترة ما بين الحربين تشغل نفسها بالبدع المذهبية والروابط الروحية وغرابة الأطوار . وليس من قبيل المصادفة إذن أن يكون اثنان من كبار باحثي تلك الفترة (في مجال الاستشراق) هما الانجليزى ه. أ. ر. جيب، والفرنسي لويس ماسينيون، فالأول ذو اهتمامات تحددها فكرة السنة في الإسلام (أو الصحة المذهبية) والثاني يركز على شخصية منصور الحلاج، الصوفي المؤمن بمذهب الحكمة الإلهية، والذي يكاد يشبه المسيح عليه السلام. وسوف نعود إلى هذين المستشرقين الكبيرين بعد قليل.

وإذا كنت قد ركزت كثيراً في هذا القسم على العملاء الإمبرياليين وراسمي السياسات بدلاً من الباحثين الأكاديميين، فالسبب هو رغبتي في تأكيد التحول الكبير في مسار الاستشراق، ومسار المعرفة بالشرق والتعامل معه، من مرحلة الدراسة الأكاديمية إلى مرحلة الاستعانة به كأداة في الواقع العملي . فلقد صاحب هذا التحول تغير في الموقف وفي المستشرق الفرد ذاته ، إذ لم يُعد يحتاج إلى الإحساس بأنه ينتمى - مثل لين وساسى ورينان و كوسان و مولر وغيرهم - إلى جماعة مهنية ذات تقاليد داخلية وشعائر خاصة، بل أصبح المستشرق الآن رجلاً يمثل ثقافته الغربية، وهو رجل يجمع في أطواء عمله ثنائية كبرى، في صورة مضغوطة، وكان عمله نفسه (مهما يكن شكله المحدد) تعبيرا رمزيا عن هذه الثنائية: ألاّ وهي سيطرة الوعي والمعرفة والعلوم الغربية على أقصى أقاصى الشرق وكذلك على أدق خصوصيات الشرق المفردة. وكان المستشرق يرى صوريا أنّه يحقق الوحدة بين الشرق والغرب، وإن كانَ ذَلكَ يتوسل أساساً بإعادة تأكيد التفوق التكنولوجى والسياسي والثقافي للغرب، وهكذا يتعرض التاريخ، في مثل هذه الوحدة ، إلى ما يضعفه ضعفا شديدًا إن لم يؤد إلى إلغائه. فإذا نظرنا إلى التاريخ الإنساني باعتباره تياراً من التطور، أو خيطاً قصصيّا، أو قوة دينامية تتجلى بانتظام وفي صور مادية في الزمان والمكان، وجدنا أن هذه النظرة الاستشراقية تضع التاريخ الإنساني للشرق أو الغرب في مرتبة ثانوية بالنسبة للتصور المثالي للشرق والغرب، أي تصوّر وجود جوهر ثابت لكل منهما. وإحساس المستشرق بأنه يقف على حافة الأخدود الذي يفصل بين الشرق والغرب يجعله لا يقتصر على الحديث بلغة التعميمات الفضفاضة، بل إنه يحاول أيضاً تحويل كل جانب من جوانب الحياة الشرقية أو الحياة الغربية إلى سمة مباشرة من سمات هذا النصف الجغرافي أو ذاك .

والتناوب بين 'الذات الخبيرة ' في كتابات المستشرق وبين الشهادة التي يدلى بها، وهو الذي يبين أن تلك الذات تمثّل الغرب، يتخذ بوضوح شديد صوراً بصرية. وفيما يلى فقرة تمثّل ذَلكَ خير تمثيل (ويستشهد بها جيب) من الكتاب المهم الذي وضعه دنكان ماكدونالد بعنوان الموقف الديني والحياة في الإسلام (1909):

يُظهر العرب أنهم لا يتسمون بسهولة التصديق البالغة، بل يُظهرون أنهم واقعيون، ماديون، يتساءلون ويتشككون ويسخرون من خرافاتهم وعاداتهم، وأنهم مولعون باختبار الظواهر الخارقة - ويفعلون ذَلكَ كلّه بأسلوب يفتقر إلى الجد إلى حد غريب، ويكاد يعتبر طفوليا(52) .

والفعل 'الحاكم' في هذه الفقرة هو 'يُظهر' ، وهو الذي نفهم منه هنا أن العرب يعرضون أنفسهم (طواعيةً أو كرهاً) على الخبير الذي يتولى الفحص . وعدد الصفات المنسوبة إليهم، وهي التي تزدحم فيها كلمات تكرر معانى بعضها البعض، تجعل "العرب" يكتسبون لوناً من انعدام الوزن الوجودى، وهكذا تعيد الفقرة ضم ''العرب'' إلى فئة "البدائي الطفولي" ، وهي فئة بالغة الاتساع ويشيع ورودها في الفكر الاستشراقي الحديث. وماكدونالد يوحي ضمناً كذلك بأن المستشرق الغربي يتمتع بموقع متميز بشكل خاص يستطيع منه إيراد أمثال هذه الأوصاف، فما الوظيفة التي يمثلها المستشرق الغربي إلا إظهار ما ينبغي مشاهدته . وهكذا يصبح من الممكن الإطلال على كل حدث معين من أحداث التاريخ عندَ الذروة، أو قل عندَ الحدود الحساسة للشرق والغرب معاً، وتنعدم أهمية القوى المعقدة التي تحرك الحياة البشرية - وهي التي دأبت على اعتبارها الصورة القصصية للتاريخ - أو تغدو تافهة إذّا قورنت بالرؤية الدائرية التي تقتصر فيها قيمة تفاصيل الحياة الشرقية على إعادة تأكيد الطابع الغربي للمراقب والطابع الشرقي لمن ولما يخضع للمراقبة .

وإذا ذَكّرتنا هذه الرؤية ، من بعض وجوهها، برؤية دانتي، فلا يجب باى حال من الأحوال أن نُغفل الفرق الهائل بين هذه الصورة للشرق، والصورة التي رسمها دانتى . فالمقصود أن تكون الأدلّة القائمة هنا علمية (وربما كانت تعتبر علمية)؛ وترجع أصالتها، من زاوية النَّسَب والسُّلالة ، إلى انتمائها إلى العلوم الفكرية والإنسانية الأوروبية في القرن التاسع عشر، أضف إلى ذَلكَ أن الشرق ليس أعجوبة وحسب، أو عدوا، أو فرعاً من فروع الغرائب، بل إنه واقع فعلى سياسى يتميز بثقل وزنه وأهميته الكبرى. ولا يستطيع ماكدونالد، شأنه في ذَلكَ شأن لورنس، أن يفصل بين الخصائص التي تمثله باعتباره غربيا وبين دوره باعتباره عالماً باحثاً . وهكذا فإن رؤيته للإسلام، مثل رؤية لورنس للعرب، تمزج بين تعريف الشيء أو الشخص الموصوف وبين هوية الشخص الذي يتولى التعريف والوصف. أي إنه لابد من تطويع صورة جميع الشرقيين العرب حتّى تتفق مع رؤية النمط الشرقي أو صورته التي رسمها الباحث الغربي، وكذلك مع التلاقي المحدد مع الشرق الذي يعيد الغربي فيه تفهم جوهر الشرق تفهما ناجما عن إحساسه بالجفوة الشديدة بينهما، وهذا هو الإحساس الذي يجعل لورنس، مثل فورستر، يشعر بالقنوط وكذلك بالفشل على المستوى الشخصي. وأما بالنسبة لبعض الباحثين من أمثال ماكدونالد، فهو يدعم 'الخطاب' الاستشراقي نفسه .

كما إنه يعمل على نشر ذَلكَ 'الخطاب' في عالم الثقافة والسياسة والواقع. ففي فترة ما بين الحربين العالميتين، كانت قضية العلاقات بين الشرق والغرب تتسم بالشيوع على نطاق واسع وبالقلق الذي يشوبها، وهو ما يَسْهُلُ علينا أن نخرج به من نصوص كاتب روائي مثل مالرو . كانت دلائل المطالب الشرقية بالاستقلال السياسى تُرى في كل مكان، ولا شك أن الحلفاء كانوا يشجعونها في أقاليم الدولة العثمانية الممزقة، وسرعان ما أصبحت هذه المطالب تمثّل مشكلة، على نحو ما نرى بوضوح وجلاء في حالة الثورة العربية وما تلاها، إذ ظهر الشرق الآن في صورة القوة التي تشكل تحديا لا للغرب بصفة عامة فقط بل أيضاً لروح الغرب والمعرفة الغربية وسلطة الغرب المهيمنة . وهكذا فبعد قرن من التدخل في الشرق (ودراسته) بدا أن دور الغرب في الشرق قد أصبح يتَّسم بدقة وحساسية أكبر، بعد أن بدأ الشرق نفسه يتصدى لأزمات الحداثة. كانَ الغرب يواجه قضية الاحتلال المباشر ، وقضية الأقاليم الخاضعة للانتداب،

وقضية المنافسة الأوروبية في الشرق، وقضية التعامل مع النخب المحلية، والحركات الشعبية المحلية، والمطالب القومية بالحكم الذاتي والاستقلال، وقضية الصلات الحضارية بين الشرق والغرب، وهي القضايا التي فرضت إعادة النظر في المعرفة الغربية بالشرق . وها نحن نرى شخصية مهيبة مثل سيلفان ليفي رئيس الجمعية الآسيوية الفرنسية من عام 1928 إلى 1935، وأستاذ اللغة السنسكريتية في كوليچ دى فرانس، يطرح أفكاره الجادة بشأن ضرورة التعجيل بالتصدي للمشكلة القائمة بين الشرق والغرب، إذ قال في عام 1925:

يفرض الواجب علينا أن نفهم الحضارة الشرقية. ونواجه نحن الفرنسيين بصفة خاصة (وإن كانَ من الممكن للإنجليز أن يقولوا ما يقول ليفي فالمشكلة كانت أوروبية) مشكلة إنسانية تتمثل على المستوى الفكرى في بذل جهد متعاطف وذكي لتفهم الحضارات الأجنبية في الصور التي اتخذتها في الماضي وتتخذها في المستقبل، بأسلوب عملي فيما يتعلق بمستعمراتنا الآسيوية العظيمة ...

لقد ورثت تلك الشعوب تقاليد مديدة في التاريخ وفي الفن وفي الدين، ولم تفقد الإحساس بها فقداناً تاماً ومن المحتمل أنها تحرص على إطالة أمدها. وحَمَلْنا نحن مسئولية التدخل في تطورها، وكان ذَلكَ أحياناً دون استشارتها، وأحيانا استجابة لطلبها ... ونحن نزعم، أصبنا في ذَلكَ أم أخطأنا، أننا نمثل حضارة متفوقة، واكتسبنا بهذا التفوق حقاً نؤكده بصورة منتظمة، بل بدرجة من التوكيد تجعله يبدو غير قابل للطعن من وجهة نظر الأهالي، واستنادا إلى هذا 'الحق' عمدنا نحن إلى الطعن في جميع تقاليدهم الوطنية ...

وهكذا، وبصفة عامة، كانَ الأوروبي حيثما يتدخل يدفع ابن البلد إلى أن ينظر إلى ذاته بلون من اليأس العام الذي يثير الأسى في الواقع، لأنه كانَ يشعر بأن جماع أحواله قد ساءت بدلاً من أن تتحسن، في المجال المعنوي أكثر منها في المجال المادي الصرف. وقدْ أدى ذَلكَ كلّه إلى أن أصبحت أسس حياته الاجتماعية تبدو هشة وتنهار تحته وإلى أن أصبحت الأعمدة التي كانَ يريد أن يعيد بناء حياته على أسسها تبدو هزيلة كأنها من الورق المقوى المزخرف.

وقدْ تُرجم هذا الإحساس بخيبة الأمل إلى حقد وضغينة من أقصى الشرق إلى أقصاه ، كما يقترب هذا الحقد الآن اقترابا شديدًا من التحول إلى كراهية، ولا تنتظر الكراهية إلا اللحظة المناسبة حتّى تتحول إلى عمل مادي.

أمّا إذًا أدى الكسل أو سوء الفهم بأوروبا إلى التقاعس عن بذل الجهد الذي تتطلبه مصالحها وحدها، فلسوف تقترب الدراما الآسيوية من نقطة الأزمة .

وفي هذا المجال بعينه نجد أن ذَلكَ العلم الذي هو شكل من أشكال الحياة وأداة من أدوات السياسات ـ أي حيثما كانَ

الأمر يختص بمصالحنا ـ يدين لنفسه بواجب اختراق الحضارة والحياة المحليتين، والتغلغل في جوانبهما الدقيقة، ابتغاء الكشف عن قيمهما الأساسية، وخصائصهما الدائمة، بدلاً من إخماد الحياة المحلية بالتهديد غير المتسق بالواردات الحضارية الأوروبية . لابد أن نعرض أنفسنا على هذه الحضارات مثلما نعرض منتجاتنا الأخرى، أي في سوق البورصة المحلية. (التأكيد في الأصل الفرنسي)(53).

إنّ ليفي لا يواجه مشكلة في ربط الاستشراق بالسياسة، فمن المحال إنكار التدخل الغربي الطويل، أو الذي أُطيل أمده، في الشرق، سواء من حيث عواقبه بالنسبة للمعرفة أو من حيث تأثيره في ابن البلد سئ الحظ ،

فالجانبان قد يؤديان مجتمعين إلى مستقبل يتهدد أهله، وعلى الرغم مما يعبر عنه ليفى من نزعة إنسانية وما يبديه من حرص على غيره من البشر، فإنه يرسم في ذهنه صورة للحاضر تتميز بضيق وتحديد بغيض، فهو يتصوَّر أن الشرقي يشعر بأن عالمه يتعرض للتهديد من جانب حضارة فائقة، ولكن دوافعه لا تصدر عن رغبة إيجابية في الحرية أو الاستقلال السياسي أو الإنجاز الثقافي من حيث هي غايات مطلوبة في ذاتها، بل تصدر عن حقد أو عن ضغينة الحسود. والعلاج الشامل الذي يقدمه لما آلت إليه الأحوال من سوء وقبح هو تسويق الشرق للمستهلك الغربي، وعرضه عليه مثلما تعرض عليه بضائع عديدة تدعوه إلى الالتفات إليها. وهكذا تستطيع بخطوة واحدة أن تنتزع فتيل الاشتعال من الشرق (بجعله يظن نفسه كمية "مساوية" لغيرها في السوق الغربية للأفكار) وأن تزيل المخاوف الغربية من ارتفاع أمواج المد الشرقي، وجوهر الأمر، بطبيعة الحال، أو حجة ليفى الرئيسية - التي تعتبر اعترافا بالغ الدلالة - تقول إنّ علينا أن نتخذ إجراء ما بصدد الشرق وإلاّ "فلسوف تقترب الدراما الآسيوية من نقطة الأزمة" .

إنّ آسيا تعاني، ولكنها في معاناتها تهدد أوروبا، فالحدود المشحونة بالأخطار بين الشرق والغرب لا تزال قائمة، ولم تكد تتغير على الإطلاق منذ العصور الكلاسيكية الموغلة في القدم، وما يقوله ليشى باعتباره أعظم المستشرقين المحدثين شأنا يجد أصداء لهُ، وإن تكن أقل دهاء، عندَ دعاة المذهب الإنساني الثقافي. ففي عام 1925 أجرت مجلة دورية فرنسية تسمى ليه كاييه دى موا استقصاء لآراء بعض كبار المفكرين، وكان من بين الكتاب الذين أجابوا عن أسئلتها بعض المستشرقين (مثل نيفي، وإميل سينار) إلى

جانب بعض الأدباء مثل أندريه جيد، وبول فاليري، وإدموند چالو. وكانت الأسئلة تدور حول العلاقات بين الشرق والغرب بالصورة التي تناسب اللحظة التي طُرِحَتْ فيها، إن لم تتصف كذلك بالاستفزاز الصفيق، وهذا يدلنا في ذاته على ما كانت عليه البيئة الثقافية آنذاك. ولسوف ندرك على الفور أن الأفكار التي كانت الدراسات الاستشراقية تطرحها قد بلغت الآن مستوى الحقائق المقبولة ، إذ كانَ أحد الأسئلة يستفسر عما إذا كانَ من المحال على الشرق والغرب أن يخترق أحدهما الآخر أم لا (وكانت هذه الفكرة قد

طرحها ميترلنك - الكاتب البلجيكي) ويستفسر سؤال آخر عما إذا كانَ النفوذ أو التأثير الشرقي يمثل "خطراً داهما" - وهذا تعبير هنرى ماسى --على الفكر الفرنسي؛ ويسأل ثالث عن تلك القيم في الثقافة الغربية التي يُمكن أن يعزى إليها تفوق هذه الثقافة على الشرق. ويبدو لي أن إجابة الشاعر الفرنسي فاليري جديرة باقتطاف جزء منها، بسبب الطابع المباشر لأسس حجته ، وشيوع هذه الحجة و 'احترامها' ، على الأقل في مطلع القرن العشرين :

لا أعتقد أننا ينبغي أن نخشى كثيراً، من وجهة النظر الثقافية ، ذَلكَ التأثير الشرقي الآن. فنحن لا نجهله. ونحن ندين للشرق بجميع بدايات فنوننا وبشطر كبير من معارفنا. بل إنّ لنا حقاً أن نرحب بما يخرج الآن من الشرق، إنّ كانَ سيخرج منه أي جديد، وهو ما أشك كثيراً في حدوثه . وهذا الشك يمثل على وجه الدقة الضمان لنا وسلاحَنا الأوروبي.

أضف إلى ذَلكَ أن القضية الحقيقية في أمثال هذه الأمور قضية هضم، ولكن الهضم كانَ دائماً ولا يزال، وبنفس التعبير

الدقيق، الخصيصة العظمى للعقل الأوروبي على مرّ العصور . وإذن فإن دورنا هو الحفاظ على هذه القدرة على الاختيار، وعلى الفهم الشامل، وعلى تحويل كل شيء إلى المادة التي تشكلنا منها، وهي القدرة التي مكنتنا من الوصول إلى ما نحن عليه . لقد بين لنا اليونان والرومان كيف نتعامل مع وحوش آسيا،

وكيف نستخدم التحليل في معاملتهم، وكيف نستخلص منهم جوهرهم ... ويبدو لي أن حوض البحر المتوسط يشبه وعاء مُغْلقا، صُبَّتْ فيه على مرّ الزمن عناصر الشرق الجوهرية ، على اتساع نطاقها، فتكثفت. (التأكيد والحذف موجودان في الأصل الفرنسي)(54).

وإذا كانت الثقافة الأوروبية بصفة عامة قد هضمت الشرق، فلا شك أن فاليري كانَ يعرف أن الاستشراق كانَ من بين الوسائل المحددة التي حققت هذا 'الهضم' . ويعتمد فاليري بثقة على 'التحليل' الذي ينفي ما يمثله الشرق من تهديد في العالم الجديد الذي يبشر به الرئيس الأمريكى ويلسون، أي العالم القائم على مبادئ حق تقرير المصير . وهكذا فإن "القدرة على الاختيار" قدرة أوروبية في المقام الأول، وهي تتجلى في الإقرار أولاً بأن الشرق يمثل الأصل الذي نبتت منه العلوم الأوروبية، وفي معاملة الشرق ثانياً باعتباره أصلا تخطاه الزمن. وهكذا نرى أيضاً بلفور يقول، في سياق آخر، إنّ السكان الأصليين لفلسطين يتمتعون بالأولوية في امتلاك أراضيهم، ولكنها أولوية لا تداني على الإطلاق السلطة التي يتمتع بها المحتل في الاحتفاظ بهذه الأرض، وإن كانت لاحقة على الأولوية المذكورة، فلقد قال إنّ مجرد رغبات 700000عربي لا أهمية لها إذَّا قورنت بمصير الحركة الاستعمارية، وهي

حركة أوروبية في جوهرها(50).

وإذن فإن آسيا كانت تمثّل احتمالا بغيضا لانفجار مفاجئ قد يدمَّر عالمنا "نحن" على نحو ما قاله چون بوكان في عام 1922:

تتأجج الأرض بضرام قوى غير متسقة وذكاء أذهان غير منظمة . فهل تأملت يوماً حالة الواقع في الصين؟ انظرْ تجد ملايين العقول النابضة الحبيسة في حرف زخرفية تافهة : إنها تفتقر إلى التوجيه، وإلى القوة الدافعة، ولذلك فإن جهودها تذهب، في

مجملها، أدراج الرياح، ويضحك العالم من الصين(56).

ولكن الصين لن تصبح أضحوكة إذَّا قامت بتنظيم صفوفها (كما قُدّر لها أن تفعل)، ومن ثمّ فإن أوروبا تجتهد حتّى تحتفظ بموقعها باعتبارها، كما يقول فاليرى، "الة قوية" (57) وذلك باستيعاب ما تستطيعه من خارجها، وتحويل كل شيء إلى ما ينفعها، فكريا وماديا، والحفاظ بصورة انتقائية على حالة الشرق المنظمة (أو غير المنظمة). ولكن ذَلكَ لا يُمكن تحقيقه إلا من خلال وضوح الرؤية والتحليل. وما لم تدرك أوروبا الواقع الفعلي للشرق، فسوف تنطلق قوته - العسكرية والمادية والروحية - فتتغلب على أوروبا إنّ عاجلاً أو آجلاً. وما سببِ وجود الامبراطوريات الاستعمارية الكبرى، أو تلك النظم الكبرى للقمع المنتظم، إلا تجنب وقوع ذَلكَ الاحتمال الذي يخشاه الأوروبيون. ويجب أن تقتصر نظرتنا إلى الرعايا في المستعمرات على اعتبارهم لوناً من الفروع المنبثقة عن قارة أوروبا، على نحو ما شاهد چورچ أورويل في مراكش عام 1939 - سواء كانوا إفريقيين أو آسيويين أو شرقيين :

عندما تسير في بلدة كهذه - حيث يعيش مائتا ألف نسمة ، من بينهم عشرون ألفا على الأقل من المعدمين الذين لا يملكون، دون مبالغة، إلا الأسمال البالية التي تسترهم، وعندما ترى كيف يعيش الناس، بل وكيف يموتون لأوهى الأسباب ، فلسوف يصعب عليك دائماً أن تصدّق أنك تسير وسط البشر . وجميع الامبراطوريات الاستعمارية قد تأسست في الواقع على هذه الحقيقة. الناس وجوههم سمراء - بل وما أكثرها! ترى يكسو عظامهم اللحم الذي يكسو عظامك نفسه؟ وهل لهم أسماء؟ أم تراهم مجرد مادة سمراء لا تتميز أجزاؤها عن بعضها البعض، ولا يتميز أفرادهم إلا تميز أفراد النحل أو الحشرات المرجانية

اللون؟ إنهم ينشأون من الأرض، ويبذلون العرق ويتكبدون الجوع سنوات قليلة ثمّ يهبطون مرة أخرى في أجداث دون أسماء في أرض المدفن، دون أن يلحظ أحد أنهم ذهبوا. بل إنّ القبور نفسها سرعان ما تنطمس وتختلط بالتربة (58).

وإلى جانب ما كانَ يقدمه صغار الكتاب (من أمثال پيير لوتي ومارماديوك پيكتول وأضرابهما) إلى القارئ الأوروبي من شخصيات جذابة المظهر في قصصهم الحافلة بالغرائب، كانت صورة غير الأوروبي المعروفة للأوروبيين ينطبق عليها ما يقوله أورويل عنهم انطباقا كاملاً، فقد كانت إما صورة يُتَفَكَّهُ بها، أو صورة ذَرَّة في خضم مادة جماعية شاسعة، يشار إليها في احاديث العامة او المتخصصين باسم الشرقي أو الإفريقي أو الأصفر او الأسمر أو المسلم. وقدْ بث الاستشراق في هذه التجريدات قوة التعميم، فأحال النماذج الحضارية الفردية إلى رموز 'مثالية' لقيمه وأفكاره ومواقفه، وهي التي كانَ المستشرقون قد وجدوها في "الشرق" وحولوها إلى 'عُمْلَة' ثقافية شائعة التداول.

وإذا ذكرنا أن ريمون شواب قد كتب كتابه الرائع - سيرة حياة انكتيل- ديبيرون - في عام 1934، وبدا دراساته التي وضعت الاستشراق في سياقه الثقافي الصحيح، فعلينا أن نذكر أيضاً أن عمله كانَ يتناقض تناقضاً صارخا مع أعمال زملانه من الفنانين والمفكرين الذين كانوا لا يزالون يشاركون فاليري صورة الشرق والغرب القديمة التي لا تزيد عن تجريد وهمي. وليس معنى هذا أن عزرا پاوند، و ت. س. إليوت، ووليم ب. ييتس، وآرثر والى، وإرنست فنولوزا، وپول كلوديل (في كتابة معرفة الشرق) وفكتور سيجالين وغيرهم كانوا يتجاهلون "حكمة الشرق"، على نحو ما أطلق عليها ماكس مولر قبل عدة أجيال، ولكن الثقافة كانت تنظر إلى الشرق، وإلى الإسلام بوجه خاص، نظرة الشك والريبة التي طالما أثقلت الموقف 'العلمي' تجاه الشرق. وأما أصدق نماذج هذا الموقف المعاصر وأشدها صراحة فنجده في

سلسلة المحاضرات التي ألقاها فالنتاين تشيرول، الصحفي الأوروبي الشهير ذو الخبرة العريضة بالشرق، في جامعة شيكاغو عام 1924 بعنوان "الغرب والشرق" وكان غرضه هو أن يوضح للمتعلمين الأمريكيين أن الشرق ليس نائيا بالصورة التي ربما كانوا يتخيلونها. وكان منهجه بسيطاً ويقول ان الشرق والغرب يعارضان بعضهما البعض معارضة لا سبيل إلى تقليلها، وإن الشرق -- والديانة "المحمدية" خصوصاً - من "أعظم القوى العالمية" المسئولة عن إحداث "أعمق الصدوع" في العالم (59) . وأعتقد أن التعميمات الكاسحة التي يستخدمها تشيرول يُمكن استنباطها بوضوح من عناوين محاضراته الست، وهي "أرض معركتهم القديمة "، و"ذهاب الامبراطورية العثمانية : حالة مصر الخاصة" ، و"التجربة البريطانية العظيمة في مصر"، و"الأقاليم الخاضعة للحماية وتحت الانتداب" ، و"عامل البولشفية الجديد" ، و"بعض النتائج العامة ".

ولنا أن نضيف إلى أمثال ما يورده تشيرول من الأوصاف الشائعة نسبيّا للشرق، الشهادة التي أدلى بها إيلي فور، وهو الذي يعتمد في تأملاته، مثل تشيرول، على التاريخ والخبرة الثقافية، والتضاد المألوف بين " الاستغراب" الأبيض والاستشراق "الملون" ، فإن فور، إلى جانب ما يورده من مفارقات، مثل حديثه عن "المذابح الشرقية الدائمة القائمة على اللامبالاة" (اي ان الشرقيين -- أو "هم" - لا يعرفون مثلنا "نحن" معنى السلام) يمضي قائلاً ان أجساد الشرقيين تتسم بالكسل، وإن الشرق لا يدرك مفهوم التاريخ، أو الأمة، أو الوطن، وإن الشرق في جوهره صوفي النزعة وهلم جرّا. ويقول فور إنه ما لم يتعلم الشرقي أن يصبح عقلانيا، وأن يكتسب تقنيات المعرفة وأساليب المنطق الوضعي، فسوف يكون من المحال قيام التقارب الودي بين الشرق والغرب(60) . ونجد بيانا أشد دهاء واستناداً إلى العلم لمعضلة الشرق والغرب

في المقال الذي كتبه فردينان بالانسبيرجر بعنوان "موقع المواجهة الفكرية بين الشرق والغرب" ولكنه يتحدث هنا أيضاً عن الاحتقار الشرقي الراسخ للفكر، وللانضباط الذهني، وللتفسير العقلاني(61).

ولما كانت هذه الأقوال المألوفة (فهي تمثّل حقاً أفكارا مقبولة شائعة) صادرة من أعماق الثقافة الأوروبية، ولما كانَ قائلوها كتابا يعتقدون أنهم يتحدثون باسم تلك الثقافة، فإننا لا نستطيع تفسيرها بأنها مجرد أمثلة للتعصب القومي المحلي، إذ إنها ليست كذلك ، بل وتعتبر مفارقات لعدم كونها كذلك، على نحو ما يتضح لكل من يحيط بأي قدر من الكتابات الأخرى لهذين الكاتبين. وأما خلفية هذه الأقوال فنجدها في التحول الذي طرأ على الاستشراق الذي كانَ علماً مهنيا دقيقا يقوم بوظيفة محددة في ثقافة القرن التاسع عشر، ألاّ وهي مساعدة أوروبا على استعادة الشطر الذي فقدته من البشرية ، ثمّ أصبح في القرن العشرين أداة من الأدوات السياسية، بل وما هو أهم، أي إنه اكتسب وظيفة الشفرة التي تستطيع أوروبا بها أن تفهم ذاتها وأن تفهم الشرق معاً. وكان الاستشراق الحديث، للأسباب التي سبقت مناقشتها في هذا الكتاب، يحمل في ثناياه طابع الخوف الكبير من الإسلام، وقدْ أدت التحديات السياسية في سنوات ما بين الحربين إلى تفاقم هذا الخوف. وما أرمي إليه هو أن التحول، الذي يشبه المسخ، الذي أصاب فرع التخصص العلمي، البرئ نسبيّا، في فقه اللغة قد جعل منه طاقة على تدبير حركات سياسية، وإدارة المستعمرات، وإصدار مقولات تكاد تتسم بطابع الرؤى الغيبيّة بشأن صعوبة المهمة الحضارية الموكولة إلى الرجل الأبيض، والملاحظ أن ذَلكَ كلّه يدور في إطار ثقافة تزعم أنها ليبرالية، وتبدي أهتماماً بالغا وحرصا شديدًا على ما تتباهى به من معايير التعددية والتسامح والقدرة على قبول الاختلاف. وأما ما حدث في الواقع فكان النقيض الكامل الليبيرالية، إذ تحجر المذهب والمعنى اللذان أضفاهما "العلم" على "الحقيقة". فإذا كانت مثل هذه الحقيقة تحتفظ لنفسها بالحق في الحُكم على الشرق بأن يظل شرقيا بالصور التي أشرت إليها، فلن تزيد الليبرالية عن كونها شكلاً من أشكال القمع والتحيز الذهني.

وكان من النادر - ولا يزال نادراً - أن يدرك أو يُقرُّ أحد من أبناءِ الثقافة الغربية بمدى ضيق الأفق المذكور، وذلك للأسباب التي يحاول هذا الكتاب استكشافها. ومع ذَلكَ فإنه لما يدعو للتفاؤل أن أمثال هذا الضيق في الأفق قد وجد أحياناً من يطعن فيه . وهاك مثالاً من التصدير الذي كتبه أ. أ. ريتشاردز لكتابه حديث منشيوس عن العقل (1932) ولنا أن نستبدل كلمة "الشرقي" بكلمة "الصينى" بيسر وسهولة في الفقرة التالية :

وأما عن ألوان تأثير زيادة المعرفة بالفكر الصيني في الغرب، فمن الطريف أن نجد أن كاتبا لا يُحتمل أن يظن انه جاهل أو مهم مثل مسيو إتيين جنسون يستطيع في يومنا هذا أن يتحدث في تصديره بالإنجليزية لكتابه فلسفة القديس طوما الأقويني قائلاً ان فلسفة هذا القديس "قد قبلت وجمعت التقاليد الإنسانية كلها" - هذا أسلوب تفكيرنا جميعاً، فالعالم الغربي لا يزال بالنسبة لنا هو العالم (أو ذَلكَ الشطر الذي يُعتد به من العالم)، ولكن المراقب المحايد قد يقول ان مثل هذه النزعة الإقليمية خطرة. ولم نحقق في الغرب من السعادة ما يجعلنا على ثقة بأننا لا نعاني من آثارها(62).

والحجة التي يسوقها ريتشاردز تطالب بممارسة ما يسميه "التعريف المتعدد" ، وهو ضرب أصيل من التعددية، برئ من ميل نظم التعريف إلى مقاومة بعضها البعض. وسواء قبلنا أو لم نقبل هذا الرد على النزعة الإقليمية عندَ جلسون، فنحن نستطيع قبول القول بأن المذهب الإنساني الليبرالي، الذي كانَ الاستشراق يمثل تاريخيا قسما من أقسامه ، يعمل على تأخير خطوات توسيع المعنى، أو المعنى الموسع الذي يمكننا من الفهم الحقيقي. وأما ما حل محل هذا المعنى الموسع في الاستشراق في القرن العشرين -

و أقصد في المجال التقني تحديداً – فهو الموضوع الذي سوف نعرض لهُ الآن .

ثالثا: الاستشراق الأنجلوفرنسي الحديث في أوج ازدهاره

لما كنا قد اعتدنا اعتبار الخبير المعاصر في فرع من فروع دراسة الشرق أو في جانب من جوانب حياته متخصصا في "دراسات المناطق"، فقد فقدنا إدراكنا النابض للنظرة السالفة إلى المستشرق وهي النظرة التي استمرت حتى الحرب العالمية الثانية تقريباً، والتي كانت تعتبره ذا قدرة على التعميم(إلى جانب ما يحيط به من معارف نوعية، بطبيعة الحال) وترى انه يتمتع بمهارات بلغت ذروة نموها تمكّنه من الإدلاء بأقوال 'إجمالية' أو تلخيصية، وأعني بها انه عندما يقوم بصياغة فكرة بسيطة نسبيا، ولنقل عن النحو العربي أو الدين الهندي ، يقول كلاما يفهم منه (ويُفْهم هو منه) انه يقول مقولة عن الشرق ككل، بحيث تلخصه تلخيصا. وهكذا فإن كل دراسة مفردة عن قطعة من المادة الشرقية تؤدي إلى تأكيد عمق الطابع الشرقي لهذه المادة بصورة موجزة. ولما كانَ الاعتقاد الشائع هو أن عناصر الشرق كلها يرتبط بعضها بالبعض بصورة عضوية عميقة، أصبح من المنطقي تماماً، من الزاوية التفسيرية، أن ينتهي المستشرق من بحثه إلى أن الأدلّة المادية التي يعالجها تؤدي في نهاية المطاف إلى تفهم أفضل لبعض الظواهر مثل الشخصية الشرقية، أو العقل الشرقي، أو اخلاق الشرق وعاداته أو روح عالمه .

ولقد شُغِلْتُ في معظم الفصلين الأولين من هذا الكتاب بتقديم حجج مماثلة بشان الفترات التي سبقت هذه الفترة في تاريخ الفكر الاستشراقي. وأما التميز الذي يهمنا هنا (ويجب أن نقوم به)في هذه الفترة الأخيرة من تاريخ هذا الفكر فهو التمييز بين الفترة التي سبقت الحرب العالمية الأولى مباشرة، والفترة التي تلتها مباشرة. وفي كلتا الحالتين، شأنهما شأن الفترات الأسبق، كانَ الشرق يوصف بأنه شرقي وحسب، مهما يكن الموضوع المحدد المطروح، ومهما يكن الأسلوب أو فن الصنعة المستخدم في وصفه ، ولكن الفترتين المُشار إليهما تختلفان في السبب الذي يقدمه المستشرق لرؤية الطابع الشرقي الجوهري للشرق. وسوف نجد مثالاً طيبا لهذا السبب في الفقرة التالية التي كتبها سنوك هيرجرويني، في المراجعة التي كتبها عام 1899 لكتاب الكاتب إدوارد ساخاو بعنوان القانون المحمدي ويقول فيه :

.. على الرغم من أن القانون قد اضطر في الواقع العملي إلى تقديم تنازلات متزايدة لأعراف الشعب وعاداته ، وتعسف حكامه، فإنه استمر يمارس تأثيره الكبير في الحياة الفكرية للمسلمين. ولذلك فهو لا يزال ، حتّى بالنسبة إلينا الآن، موضوع دراسة مهما، ليس فقط للأسباب التجريدية المتصلة بتاريخ القانون والحضارة والدين، بل أيضاً لما لهُ من أغراض عملية . فكلما ازداد توثق العلاقات بين أوروبا والشرق الإسلامي، وازداد عدد البلدان الإسلامية الخاضعة للسيادة الأوروبية ، ازدادت أهمية إحاطتنا نحن الأوروبيين بالحياة الفكرية للإسلام، والقانون الديني، والخلفية النظرية للإسلام (63).

أي ان هيرجرويني يسمح لمفهوم تجريدى مثل "القانون الإسلامي" بأن يستسلم أحياناً لضغوط التاريخ والمجتمع، ولكنه رغم ذَلكَ أقرب إلى الاهتمام بالإبقاء على ذَلكَ التجريد لفائدته الفكرية، لأن "القانون الإسلامي"، بخطوطه العريضة، يؤكد التفاوت ما بين الشرق والغرب. لم يكن التمييز بين الشرق والغرب عندَ هيروجرويني مجرد قالب لفظي أكاديمي أو شعبى، بل على العكس، إذ كانَ يعني لهُ علاقة القوة الجوهرية والتاريخية بين الجانبين . والمعرفة بالشرق قد تُثْبت أو تَزيد أو تُعمق 'الفرق' الذي مكن السيطرة الأوروبية (وهذه العبارة تنحدر من أصول عريقة في القرن التاسع عشر) من أن تمتد امتداداً فعالاً في آسيا. وإذن فإن معرفة الشرق بصفة عامة معرفة تقوم على 'التكليف' بالحفاظ على الشرق، ان كانَ صاحب الشأن غربياً.

ونجد فقرة مناظرة تقريباً لما يقوله هير جروينى، وهي الفقرة الختامية في مقال جيب عن "الأدب" في

كتابه تركة الإسلام المنشور عام 1931، إذ إنه وبعد أن يصف ثلاثة لقاءات عارضة بين الشرق والغرب حتّى القرن الثامن عشر، يصل في حديثه إلى القرن التاسع عشر قائلاً :

وبعد هذه اللحظات الثلاث من التلاقي العارض، عاد الرومانسيون الألمان إلى الاهتمام بالشرق من جديد، وكان الهدف الذي قصدوا إلى تحقيقه لأول مرة أن يفتحوا الطريق أمام التراث الحقيقي للشعر الشرقي حتّى يدخل شعر أوروبا . ولكن الشعور الجديد بالقوة والسيطرة في القرن التاسع عشر كانَ، فيما يبدو ، يغلق الباب في وجه مطلبهم إغلاقا حاسما . وأما اليوم فتبدو لنا بعض دلائل التغيير. إذ بدأتْ من جديد دراسة الأدب الشرقي في ذاته ومن أجله، وبدأنا نفهم الشرق فهماً جديداً. وبانتشار هذه المعرفة واستعادة الشرق للمكانة الحقيقة به في حياة الإنسانية، فربما عاد الأدب الشرقي إلى أداء وظيفته التاريخية، ومساعدتنا في التحرر من المفاهيم الضيقة الخانقة التي من شأنها قصر كل ما هو مهم في الأدب والفكر والتاريخ على المساحة التي نشغلها على الكرة الأرضية(64) . وعبارة چيب "في ذاته ومن أجله" تتناقض تناقضاً صارخاً مع حلقات الأسباب التي يعتبرها هيرجروينى ثانوية بالقياس إلى ما يعلنه من السيطرة الأوروبية على الشرق. ومع ذَلكَ، فإنه يحافظ على تلك الهوية الشاملة ، والتي يبدو أن المساس بها محرم، لشئ يُسمّى " الشرق" وشي آخر يُسمّى "الغرب". وهذان الكيانان يفيدان بعضهما البعض، والواضح أن مقصد چيب وهو مقصد حميد، يتمثل في انه لا يوجد ما يدعو إلى اعتبار تأثير الأدب الشرقي في الأدب الغربي (من زاوية ثماره) من باب ما أطلق عليه برونتيير تعبير "الفضيحة القومية". فهو يقول ان الأحري بنا أن نواجه الشرق، باعتبار ذَلكَ ضرباً من التحدي الإنساني للحدود المحلية للمركزية العرقية الغربية .

وعلى الرغم من استدعاء چيب، قبل ذَلكَ، لفكرة الشاعر الألماني جيته عن 'الأدب العالمي'، فإن دعوة چيب إلى التفاعل الحيوي، على المستوى الإنساني، بين الشرق والغرب، يتجلى فيها تغير حقائق الواقع السياسي والثقافي في فترة ما بعد الحرب. كانت السيطرة الأوروبية على الشرق لا تزال قائمة، ولكنها تطورت، وأقصد في مصر تحت الاحتلال البريطاني، فبعد أن كانَ الأهالي يكادون يقبلون وجودها دون معارضة، أصبحت قضية سياسية يشتد الخلاف حولها يوماً بعد يوم، وتزيد من تعقيدها مطالب الاستقلال الوطنية المناوئة لتلك السيطرة، فلقد كابدت بريطانيا سنوات الكفاح الذي قاده سعد زغلول وحزب الوفد وما إلى ذَلكَ بسبيل(65). أضف إلى ذَلكَ ما شهده العالم منذ عام 1925 من كساد اقتصادى عام، وهو الذي أدى إلى زيادة التوتر الذي يتجلى في نثر چيب. ولكن أشد جوانب ما يقوله چيب إقناعاً يتمثل في الرسالة الثقافية الخاصة التي يرسلها، إذ يبدو انه يقول لقارئه : انتبه إلى الشرق، من أجل فائدته للعقل الغربي في نضاله في سبيل قهر ضيق الأفق، والتخصص الخانق، والمنظورات المحدودة.

لقد اختلفت الأسس التي ينطلق منها چيب اختلافا كبيراً عن الأسس التي كانَ ينطلق هيرجرويني منها، مثلما اختلفت أولوياتهما، إذ لم يُعد من الممكن لأحد أن يقبل، دون جدل شديد، القول بأن سيطرة أوروبا على الشرق تكاد تكون من حقائق الطبيعة، بل ولم يُعد أحد يُفترض أن الشرق كانَ في حاجة إلى التنوير الغربي : كانت القضية المهمة في سنوات ما بين الحربين قضية وضع تعريف ثقافي للذات يتجاوز النظرة الإقليمية وكراهية الأجانب. فكان چيب يرى أن الغرب يحتاج إلى الشرق باعتباره موضوعا يدرس، لأنه يحرر الروح من قيود التخصص العقيم، ويخفف من آلام التطرف في الأنانية الضيقة النظرة وفي الوطنية، ويزيد من إدراك المرء للقضايا الأساسية الحقيقية في دراسة الثقافة. فإذا زاد اعتبار الشرق شريكا في هذه الجدلية التي نشأت حديثا، أي جدلية الوعي الثقافي بالذات، فلذلك سببان ، الأول أن الشرق قد أصبح أقرب إلى تمثيل لون من التحدي للغرب عما كانَ عليه من قبل، والثاني هو أن الغرب مقبل على مرحلة جديدة

نسبيا، وهي مرحلة الأزمة الثقافية، والتي ترجع، إلى حد ما، إلى تقلص السيطرة الغربية على سائر مناطق العالم.

ومن ثمّ فسوف نجد في أفضل الأعمال الاستشراقية التي شهدتها فترة ما بين الحربين - والتي تمثلها الحياة العملية الباهرة للباحث الفرنسي ماسينيون وللإنجليزي جيب نفسه - بعض العناصر التي تتميز بها أفضل الدراسات الإنسانية في تلك الفترة. وهكذا فإن لنا أن نعتبر ان الاتجاه إلى التلخيص أو الإجمال، الذي سبق لي الحديث عنه، هو المعادل الاستشراقي للمحاولات التي بُذلت في مجال العلوم الإنسانية الغربية البحتة لتفهم الثقافة باعتبارها كيانا كليًا، بأسلوب حَدسى متعاطف مضاد للمنطق الوضعي. فالمستشرق وغير المشرق ينطلقان من إدراكهما أن الثقافة الغربية تمر بمرحلة مهمة، وان سمتها الأساسية هي الأزمة التي فرضتها عليها بعض الأخطار، مثل خطر الهمجية، والاهتمامات التقنية الضيقة، والجدب الأخلاقي، والنزعة القومية العالية النبرة، وما إلى ذَلكَ بسبيل . كما نرى أن فكرة استخدام نصوص محددة، على سبيل المثال، للانطلاق من الخاص إلى العام (ابتغاء فهم الحياة الكاملة لفترة ما، ومن ثمّ تفهم ثقافة ما) فكرة يشترك فيها الباحثون الغربيون في العلوم الإنسانية الذين يستلهمون عمل فيلهلم دلثي، وكذلك عمالقة المستشرقين مثل ماسينيون وجيب. ولذلك نجد أن مشروع بث حياة جديدة في فقه اللغة - على نحو ما نجده في أعمال كورتيوس، وفوسلر، وأورباخ، و سپستسر، وجندولف، وهوفمانشتال(66)- يقابله مشروع مناظر لهُ في محاولات التجديد وبث الروح في دراسات المستشرقين المتسمة بالتقنية الصارمة لفقه اللغة، وهي المحاولات التي نجدها في دراسات ماسينيون لما كانَ يسميه 'المعجم الصرفي'، ومفردات العبادات الإسلامية وما إلى ذَلكَ .

ولكننا نلمح رابطة أخرى، أهم من هذه، بين الاستشراق في هذه المرحلة من تاريخه وبين علوم الإنسان الأوروبية (ما يسميه الفرنسيون علوم الإنسان، والألمانيون العلوم الإنسانية) المعاصرة لها. وعلينا أن نشير أولاً إلى أن الدراسات الثقافية غير الاستشراقية كانت بالضرورة تفوق الدراسات الاستشراقية في تصديها للأخطار التي تتهدد الثقافة الإنسانية ذات التخصص التقني الذي يضخم صورة الذات ويستبعد دور الأخلاق، وهي الأخطار التي كانت تتمثل، إلى حد ما على الأقل، في ارتفاع مدّ الفاشية في أوروبا . وأدى هذا التصدي إلى امتداد شواغل فترة ما بين الحربين واستمرارها في الفترة التي تلت الحرب العالمية الثانية أيضاً. وكان من الشواهد العلمية والشخصية البليغة على هذا التصدي ذَلكَ الكتاب العظيم الذي كتبه إريك أورباخ بعنوان المحاكاة، وتأملاته المنهجية الأخيرة باعتباره من فقهاء اللغة(67). وهو يقول لنا إنه كتب المحاكاة وهو في منفاه في تركيا، وكان القصد منه، إلى حد كبير، أن يكون بمثابة محاولة لرؤية تطور الثقافة الغربية فيما يكاد يكون آخر لحظة اكتملت فيها نزاهتها وتمتعت فيها بتماسكها الحضاري، ومن ثمّ فقد حدد لنفسه مهمة وضع كتاب عام يقوم على تحليلات النصوص معينة بأسلوب يعرض فيه مبادئ الإنتاج الأدبي الغربي بكل تنوعه و ثرائه وخصبه . وكان الهدف هو رسم صورة مركّبة للثقافة الغربية، تضاهي في أهميتها جُهْدَ رسمها نفسه، ويقول أورباخ إنه استطاع بذل هذا الجهد بفضل ما يسميه "المذهب الإنساني البورجوازي المتأخر" (68). وهكذا فإن العناصر الدقيقة المتفرقة التي يرصدها تتحول إلى رمز بالغ الدلالة لمسار تاريخ العالم .

وكان أورباخ يرى أهمية لا تقل عن ذَلكَ – وهذه حقيقة تتصل اتصالاً مباشراً بالاستشراق - لتقاليد المذهب الإنساني التي تدفع الباحث إلى دراسة ثقافة بلد آخر أو آدابه . وكان النموذج الذي يحتذيه اورباخ هر كورنيوس، الذي يشهد إنتاجه العظيم بأنه، وهو الألماني، عمد إلى تكريس حياته المهنية لدراسة آداب اللغات الرومانية الأصل، أي المنبثقة عن اللاتينية كالفرنسية، والإيطالية والإسبانية. وكان ذَلكَ من

الأسباب التي دعت أورباخ إلى أن يختم تأملاته في خريف العمر بشاهد ذي دلالة مقتطف من فكتور هوجو ، وهو الحكمة المنسوبة إلى القديس فكتور وتقول "ان الرجل الذي يجد وَطنه عذب المنهل رجل لا يزال مبتدئا لين العود، وأما الذي يجد في كل تربة مثيلا لوطنه فقد اكتسب بعض القوة، وأما الكامل فهو الذي يرى العالم كلّه بلدا أجنبيا(69) . فكلما ازدادت قدرة المرء على ترك وطنه الثقافي، ازدادت سهولة حكمه عليه وعلى العالم كلّه كذلك، وذلك بما تقتضيه الرؤية الحقّة من انفصال روحي وكذلك من كرم نفس، كما تزداد كذلك سهولة قيام المرء بتقييم ذاته وتقييم الثقافات الأجنبية بذلك المزيج نفسه من الارتباط والانفصال .

كما نشأت أيضاً قوة ثقافية أخرى لا تقل أهمية عن ذَلكَ، ولا تقل قدرتها على التشكيل المنهجي، ألاّ وهي استخدام العلوم الاجتماعية "للأنماط" باعتبارها وسيلة للتحليل وأسلوباً لرؤية الأشياء المألوفة بطرائق جديدة. ولقد اهتم عدد كبير من الدارسين بدراسة التاريخ المحدد "للنمط" على نحو ما نجد عندَ مفكرى مطلع القرن العشرين مثل فيبر، ودوركهايم، ولوكاتش، و مانهايم، وغيرهم من المتخصصين في 'علم اجتماع المعرفة' (70)، ولكنني لا أعتقد أن أحداً قد أشار إلى أن دراسات فيبر للبروتستانتية واليهودية والبوذية قد جرفته (ربما عن غير قصد) إلى نفس الأرض التي رسم المستشرقون حدودها أصلا وزعموا ملكيتها لأنفسهم. ولقد وجد فيها التشجيع من جانب جميع مفكري القرن التاسع عشر الذين كانوا يؤمنون بوجود ضرب من الاختلاف الوجودي بين "العقليات" الاقتصادية (والدينية) الشرقية والغربية. وعلى الرغم من أن فيبر لم يدرس الإسلام دراسة متخصصة قطّ، فلقد كانَ تأثيره في هذا المجال كبيراً، لسبب رئيسي وهو أن أفكاره عن "النمط" كانت بمثابة تأكيد " خارجي"، أي من خارج مجال الاستشراق، لكثير من الأطروحات المعتمدة التي كانَ يعتنقها المستشرقون ، وهم الذين لم تكن أفكارهم الاقتصادية تتجاوز ما يزعمونه عن عجز الشرقي عجزا أساسياً عن التبادل والتجارة والعقلانية الاقتصادية. ولقد ظلت هذه القوالب الفكرية تحظى بالقبول في مجال الدراسات الإسلامية على امتداد مئات السنين دون مبالغة - وذلك حتّى ظهرت الدراسة المهمة التي وضعها مكسيم ودنسون بعنوان الإسلام والرأسمالية عام 1966 . ومع ذَلكَ فلا تزال فكرة 'النمط '- شرقيا كانَ أو إسلاميا أو عربيا أو سوى ذَلكَ - فكرة صامدة، وتغذيها ألوان مماثلة من التجديدات أو النماذج أو الأنماط التي تأتي بها العلوم الاجتماعية الحديثة .

كثيراً ما أشرت في هذا الكتاب إلى الإحساس بالغربة الذي يشعر به المستشرقون الذين يتناولون أو يعيشون في كنف ثقافة تختلف اختلافا عميقًا عن ثقافتهم. والواقع أن أحد الاختلافات البارزة بين الاستشراق، في صورته الإسلامية ، وبين جميع المباحث الإنسانية الأخرى التي تنطبق عليها إلى حد ما أفكار أورباخ عن ضرورة الغربة، هو أن المستشرقين الإسلاميين لم يكونوا يرون على الإطلاق أن غربتهم عن الإسلام غربة صحية أو موقف يؤدى إلى تفهم ثقافتهم فهماً أفضل. ولكن غربتهم عن الإسلام اقتصرت على تعميق إحساسهم بتفوق الثقافة الأوروبية، حتّى مع اتساع نطاق نفورهم ليشمل الشرق كلّه، إذ كانوا يرون أن الإسلام يمثل الشرق تمثيلا متدنيا (وذا خطر فتاك). وسبق لي أن قلت أيضاً ان أمثال هذه الاتجاهات الفكرية أصبحت من العناصر التي ساهمت في تشكيل تقاليد الدراسات الاستشراقية نفسها على امتداد القرن التاسع عشر كلّه، وغدت على مرّ الزمن عنصرا ثابتا من عناصر إعداد معظم المستشرقين علميا، ينقله كل جيل إلى الجيل التالي . كما إنني أرجح ترجيحا شديدًا أن الباحثين الأوروبيين قد استمروا ينظرون إلى الشرق الأدنى من منظور "أصوله" الواردة في الكتاب المقدس، أي باعتباره ذا مكانةً دينية رفيعة مؤثرة ولا تتزعزع. ولما كانَ الإسلام يتميز بعلاقة خاصة مع المسيحية واليهودية، فلقد ظلّ يمثل في نظر المستشرق فكرة (أو نمط) الوقاحة الثقافية - الأصلية، وهي النظرة التي تفاقمت، بطبيعة الحال،

بسبب الخوف من أن تكون الحضارة الإسلامية قد استمرت بصورتها الأصلية (بل والمعاصرة أيضاً) في الوقوف موقف المعارضة على نحو ما للغرب المسيحي.

ولهذه الأسباب مجتمعةً ظلّ الاستشراق الإسلامي فيما بين الحربين يشارك في الجو العام للأزمة الثقافية التي ألمح إليها أورباخ وغيره ممن تحدثت عنهم بإيجاز، دون أن يتطور، في الوقت نفسه، بالأسلوب الذي تطورت به سائر العلوم الإنسانية . ولما كانَ الاستشراق الإسلامي قد احتفظ أيضاً في داخله بالموقف الديني المثير للجدل بصفة خاصة، وهو الموقف الذي تميز به منذ البداية ، فقد ظلّ لا يحيد عن مسارات منهجية ثابتة، ان صح هذا التعبير . فمن ناحية معينة، كانَ لابد من الحفاظ على اغترابه الثقافي عن التاريخ الحديث وعن التنقيحات الضرورية التي تفرضها المعلومات الجديدة على أي نمط نظري أو تاريخى. ومن ناحية أخرى كانت النظرة السائدة ترى أن التجريدات التي يقدمها الاستشراق (أو فرصة طرح التجريدات) في مجال الحضارة الإسلامية قد اكتسبت صحة جديدة، أي أصبحت عندئذٍ صحيحة، لأنه لما كانَ من المفترض أن الإسلام " يعمل" بالأسلوب الذي وصفه المستشرقون (دون الرجوع إلى الواقع الفعلي بل استناداً فحسب إلى مجموعة من المبادئ "الكلاسيكية") فقد كانَ من المفترض أيضاً أن الإسلام الحديث لن يزيد عن كونه صورة أعيد تأكيدها للإسلام القديم، إذ كانَ من المفترض أيضاً أن الإسلام لم يكن يرى في الحداثة تحديا بقدر ما يرى فيها سُبَّةً وإهانة. (ونقول بالمناسبة ان العدد البالغ الكثرة من الافتراضات في هذا الوصف كانَ يرمي إلى تصوير المنحنيات الشاذة إلى حد ما التي كانَ على الاستشراق أن يسير فيها حتّى يحافظ على أسلوبه الخاص الغريب في رؤية الواقع البشرى). وأقول أخيراً إنه إذًا كانَ الطموح الذي يتجلى في التجميع والضم في فقه اللغة (على نحو ما كانَ يتصوره أورباخ أو كورتيوس) قد أدى إلى توسيع نطاق وعى الباحث، وإدراكه للأخوة بين أبناء البشر، وللطابع العام العالمى لبعض مبادئ السلوك البشري، فإن هذا التجميع والضم في حالة الاستشراق الإسلامي قد أدى إلى زيادة تأكيد الإحساس بالاختلاف بين الشرق والغرب، وهو الذي يبينه الإسلام.

وهكذا فإن ما أتحدث عنه هو الصبغة التي اصطبغ بها الاستشراق الإسلامي حتّى الوقت الحاضر، أي موقفُه الذي يتَّسم بالتراجع والتقهقر ان قورن بالعلوم الإنسانية الأخرى (بل حتي بفروع الاستشراق الأخرى) وتخلفه المنهجي والأيديولوجي العام، وعزلته النسبية عن التطورات الجارية من حوله ، سواء كانَ ذَلكَ في العلوم الإنسانية الأخرى أو في العالم الحقيقي الذي تتغير فيه الظروف التاريخية والاقتصادية والاجتماعية والسياسية(71) . وقدْ برزت درجة ما من درجات الوعي بهذا التخلف في الاستشراق الإسلامي (أو السامي) في أواخر القرن التاسع عشر، وربما كانَ ذَلكَ لأن بعض المراقبين بدأوا يدركون مدى إخفاق الاستشراق السامي أو الإسلامي في التحرر من الخلفية الدينية التي نبع منها أصلا. وقدْ نظم أول مؤتمر استشراقى وعقد في باريس عام 1873، واتضح فيه، منذ بدايته تقريباً، لسائر العلماء المشاركين فيه مدى تخلف المتخصصين في الدراسات السامية والإسلامية فكريًا عن الجميع بصفة عامة. وقدْ كتب الباحث الإنجليزي ر. ن. كست تقريراً يستعرض فيه جميع المؤتمرات التي عقدت ما بين عامي 1873 و 1897 ويقول فيه ما يلي عن المجال الفرعي للدراسات السامية الإسلامية :

ان أمثال هذه الاجتماعات (أي التي تعقد في مجال الدراسات السامية القديمة) تعمل حقاً على تقدم المعارف الشرقية.

لكننا لا نستطيع أن نقول ذَلكَ عن مجال الدراسات السامية الحديثة، فلقد كانَ المجال مزدحما، ولكن الموضوعات التي نوقشت لم تكن تتسم إلا بأهمية بالغة الضالة، مثل الموضوعات التي كانت تشغل

الباحثين الهواة من أبناء المدرسة القديمة، لا الطبقة العظمى من "أساتذة" القرن التاسع عشر. وأنا مضطر إلى أن أستعين بالمؤرخ الروماني پليني بحثا عن وصف لها . كانَ هذا المجال يفتقر إلى الروح الحديثة في فقه اللغة وعلم الآثار، وكان التقرير يشبه تقريراً أصدره مؤتمر لأساتذة الجامعات في القرن الماضي، الذين اجتمعوا لمناقشة مفهوم فقرة من فقرات مسرحية يونانية ، أو الضغط في النطق على حرف من حروف العلة ، قبل أن يبزغ فجر فقه اللغة المقارن فيزيل بيوت العناكب التي بناها كُتَّاب الحواشي على المتون. ترى أي جدوى أتت من مناقشة قدرة محمد عليه السلام من الإمساك بالقلم أو الكتابة ؟ (72) .

كانَ الولع بالآثار، والقائم على الجدل، وهو الذي يصفه گِبْت، يُعتبر إلى حد ما صورة 'بحثية' أو أكاديمية للعداء الأوروبي للسامية. بل ان إطلاق صفة "السامية الحديثة" على هذا المجال بحيث تشمل المسلمين واليهود معاً (وهي التي ترجع أصولها إلى المجال السامي القديم الذي كانَ رينان أول من ارتاده) يرفع رايته العنصرية بأسلوب قُصد به التظاهر بالتأدب. ويشرح گِبْت بعد ذَلكَ بقليل في تقريره كيف أن "الإنسان الآري كانَ موضوعا حظي بتأملات كبيرة" في ذَلكَ الاجتماع. والواضح أن صفة "الآرى" كانت تمثّل التجريد المضاد للسامى، ولكن المستشرقين كانوا يرون، لبعض الأسباب التي أوضحتها آنفا، أن أمثال هذه الأوصاف الوراثية العريقة أنسب بصفة خاصة للساميين، ويزخر تاريخ القرن العشرين بالأدلة التي تثبت ما جره ذَلكَ من عواقب وخيمة على البشرية جمعاء، وهي عواقب أخلاقية وإنسانية وخيمة. ولكن الذي لم يؤكده التأكيد الكافي مؤرخو معاداة السامية في العصر الحديث فهو أن الاستشراق قد أضفى طابع الشرعية على أمثال هذه الأوصاف الوراثية العريقة، وكذلك، وهو الأهم لما أرمي إليه في هذا الكتاب ، مدى استمرار إضفاء هذه الشرعية الأكاديمية والفكرية عليها في جميع مراحل مناقشات الإسلام أو العرب أو الشرق الأدنى في العصر الحديث. فإذا لم يعد من الممكن لأحد أن يكتب كتابات علمية متخصصة (أو حتّى شعبية) عن "الذهن الزنجي" أو عن "الشخصية اليهودية"، فمن المتاح بيسر أن يقوم البعض ببحوث في موضوعات مثل "العقل الإسلامي" أو "الشخصية العربية"، لكننا سوف نقول المزيد في هذا الموضوع فيما بعد.

وهكذا فإذا أردنا الفهم الصحيح للسلالة الفكرية التي ينحدر منها الاستشراق الإسلامي في فترة ما بين الحربين العالميتين - بأكمل وأهم صوره التي تتجلى في الحياة العملية للباحث الفرنسي ماسينيون والانجليزى چيب - فعلينا أن نفهم الفرق بين الموقف 'التلخيصي' الذي يتخذه المستشرق إزاء مادته وبين موقف آخر يشترك معه في أوجه شبه ثقافية كثيرة، ألاّ وهو الموقف الذي يتجلى في عمل بعض فقهاء اللغة مثل أورباخ وكورتيوس . فالواقع أن الأزمة الفكرية في الاستشراق الإسلامي كانت تمثّل جانباً آخر من جوانب الأزمة الروحية "للمرحلة المتأخرة من المذهب الإنساني البورجوازى"، ولكن الاستشراق الإسلامي كانَ في شكله وأسلوبه يرى أن مشكلات البشرية يُمكن تقسيمها إلى فئتين تُسَمّيان " الشرقي" و "الغربي". وكان المعتقد إذن أن الشرقي لا يُنظَر نظراً الغربي إلى قضايا التحرر والتعبير عن الذات والتوسع، وكان المستشرق الإسلامي يعبر عن أفكاره عن الإسلام بصورة تؤكد مقاومته، إلى جانب افتراض مقاومة المسلم، للتغيير وللتفاهم المتبادل بين الشرق والغرب، وللتنمية والتطور الكفيلين بإخراج الرجال والنساء من حيز المؤسسات العتيقة البدائية إلى رحاب الحداثة . بل لقد بلغ من ضراوة هذه المقاومة للتغيير، وبلغ مما ينسب إليها من قوة عالمية، أن غدا من يقرأ كلام المستشرقين يتصوَّر أن الانقلاب الذي يخشى وقوعه لا يتمثّل في دمار الحضارة الغربية بل في إزالة العوائق التي تفصل بين الشرق والغرب. وعندما أبدى چيب معارضته للنزعة القومية في الدول الإسلامية الحديثة، كانَ دافعه إدراكه أن القومية تؤدى إلى تداعي الأبنية الداخلية التي تحافظ على الطابع الشرقي للإسلام، إذ ان النتيجة

النهائية للقومية العلمانية هي إزالة الاختلاف بين الشرق والغرب، ويرجع الفضل إلى طاقة چيب الفذة على التعاطف ، الذي يبلغ حد التوحد، مع دين أجنبي في انه استطاع أن يصوغ اعتراضه على النزعة القومية بأسلوب يوحي في الظاهر بأنه يتحدث باسم المجتمع الإسلامي المؤمن بالعقيدة الصحيحة. وأما السؤال عن مدى ما كانَ ذَلكَ يمثله من ارتداد إلى العادة الاستشراقية القديمة، أي عادة التحدث باسم أهالي الشرق وعن مدى ما كانَ يمثله من محاولة مخلصة للدعوة إلى ما فيه مصلحة الإسلام، فهو سؤال تقع الإجابة عليه في موقع ما بين هذين البديلين.

ولن نجد بطبيعة الحال باحثاً أو كاتباً يمثل تمثيلا كاملاً نمطاً مثاليّا من لون ما، أو مدرسة فكرية ما يشارك فيها بفضل أصله الوطني أو لأسباب تتعلق بأحداث التاريخ، لكننا سوف نجد في مجال الاستشراق الذي تتسم تقاليده بالتخصص والانعزال النسبي، أن كل باحث يدرك إلى حد ما، إدراكاً واعياً من جانب وغير واع من جانب آخر، وجود تقاليد قومية، ان لم يكن وجود أيديولوجية قومية، ويصدق هذا بصفة خاصة في حالة الاستشراق، إلى جانب عامل إضافي يزيد من صدق ذَلكَ وهو الانغماس السياسي المباشر من

جانب الأمم الأوروبية في شئون بلدان الشرق، والمثال الحاضر في الأذهان هو حالة سنوك هيرجروينى، إن أردنا مثالًا غير بريطاني وغير فرنسي، لإحساس الباحث إحساسًا بسيطًا وواضحًا بهويته القومية (73). لكنه حتّى إذا انتهينا من رصد جميع الجوانب اللازمة لتحديد الفرق بين الفرد وبين النمط (أو بين الفرد وبين تقاليد أمة ما) فسوف ندهش حين نلاحظ إلى أي مدى كان چيب وماسينيون في الواقع نمطين يمثل كل منهما موقفًا ما. وربما يكون من الأفضل أن نقول إنّ چيب وماسينيون قد أوفيا بكل التوقعات التي أوجدتها لهما تقاليدهما القومية، واللون السياسي لأمتيهما، والتاريخ الداخلى "لمدرسة" الاستشراق القومية التي ينتمي إليها كل منهما. ويميز سيلڤان ليڤي بين هاتين المدرستين تمييزًا واضحًا قاطعًا، إذ يقول:

> إنّ الاهتمام السياسي الذي يربط انجلترا بالهند يجعل النشاط البريطاني مقصورًا على الاتصال المستمر بالحقائق العملية، ويحافظ على التماسك بين كل ما يمثل الماضي وبين مشهد الحاضر.
>
> وأما فرنسا التي تغذوها التقاليد الكلاسيكية فإنها تنشد تجليات عقل الإنسان في الهند، وبالصورة التي تبدي بها اهتمامها بالصين (74).

وقدْ يسهل القول بأن هذا التقسيم إلى قطبين معناه أن أحدهما يؤدي إلى العمل العقلاني المتسم بالكفاءة والطابع العملي وأن الآخر يؤدى إلى عمل ذى طابع عام عالمى، تأملى، نابه متألق، ومع ذَلكَ فإن هذه "القطبية" توضح لنا طابع الحياة العملية الطويلة والمتميزة إلى حد بعيد لكل من چيب الإنجليزي وماسينيون الفرنسي، وقدْ ساد طابعُ عمل الأول الاستشراق الإسلامي الأنجلو أمريكي مثلما ساد طابع عمل الثاني الاستشراق الإسلامي الفرنسي، وذلك في الحالتين حتّى الستينيات من القرن العشرين. وإذا كانَ ما وصفته "بالسيادة" يدل على شيئ ما، فإن السبب هو أن كل باحث منهما كان يستلهم ويعمل في إطار تقاليد واعية تخضع لضوابط (أو لحدود فكرية وسياسية) ينطبق عليها وصف ليڤي الذي أوردته آنفًا.

ولد چيب في مصر، وولد ماسينيون في فرنسا، وقدْ كُتب لكل منهما أن يتّسم بالتّدين العميق، وأن يصبح دارسًا للحياة الدينية في المجتمع أكثر منه دارسًا للمجتمع وحسب، وكان كلاهما أيضًا مشغولًا انشغالًا عميقًا بشئون الدنيا، وكان من أعظم منجزاتهما الانتفاع بالبحث العلمي التقليدي في دنيا السياسة الحديثة.

ومع ذَلكَ فقد كانَ نطاق عمل كل منهما ـ بل وأكاد أقول نسيج العمل نفسه ـ يختلف اختلافًا شاسعًا عن صاحبه، حتي ولو أدخلنا في حسابنا ألوان التفاوت الواضحة بين تعليم كل منهما وتربيته الدينية. ولقد وقف ماسينيون حياته على دراسة أعمال الحلاج، حتي لقد قال عنه چيب في النعي الذي كتبه لهُ في عام 1962 إنه "لم يتوقف قطّ عن استشفاف آثاره في الكتابات الأدبية والدينية الإسلامية المتأخرة" وكان نطاق عمل ماسينيون لا يكاد يعرف الحدود، ويكاد يجوب به كل الأصقاع حيثما وجد الشواهد على "روح الإنسان التي تتخطى المكان والزمان". وكان عمل ماسينيون قد اتسع فأصبح "يشمل كل جانب ومجال في حياة المسلم المعاصر وفكره"، بحيث أصبح وجوده في مباحث الاستشراق يمثل تحديًا دائمًا لزملائه، ولا شك أن چيب كانَ معجبًا بالنهج الذي سار فيه ماسينيون، وإن كانَ قد هجره آخر الأمر، وهو النهج الذي دفعه إلى أن يَنشُد:

> موضوعاتٍ تربط بصورة ما الحياة الروحية للمسلمين بالكاثوليك] ومكنه من أن يجد [عناصر تقريب بينهما في تبجيل فاطمة الزهراء، ومن ثمّ مجالاً خاصًا ومُهمًا في دراسة الفكر الشيعي في الكثير من تجلياته ، وأيضًا في جماعة من يدينون بعقائد ترجع أصولها إلى دين إبراهيم الخليل، وبعض الموضوعات الأخرى مثل قصة أهل الكهف. وقدْ أضفى على كتابته في هذه الموضوعات سمات معينة جعلتها تكتسب أهمية دائمة في الدراسات الإسلامية. ولكن هذه السمات نفسها قد جعلت كتاباته تنتمي إلى "طبقتين صوتيتين" مختلفتين، إنّ صح هذا المجاز: "الطبقة" الأولى تمثّل المستوى العادي للبحث العلمي الموضوعي، وهو المستوى الذي يحاول فيه الباحث شرح طبيعة ظاهرة من الظواهر من خلال الاستعمال البارع لأدوات البحث العلمي، و"الطبقةُ الصوتية" الثانية تمثّل استيعاب وتحويل المعلومات الموضوعية والفهم الموضوعي إلى شئ آخر من خلال التعليم الفردي ذي الأبعاد الروحية. ولم يكن من اليسير في جميع الأحوال رسم خط فاصل يميز بين "الطبقة الصوتية" الأولى وبين التحول الناشئ عن تدفق ما تزخر به شخصيته من ثراء.

ويلمح جيب هنا إلى أنّه من الأرجح أن يميل الكاثوليك أكثر من البروتستانت إلى دراسة ظاهرة "تبجيل فاطمة الزهراء"، لكنه يقول بوضوح قاطع إنه لا ينبغي تشويش التمييز بين الدراسة "الموضوعية" وبين الدراسة القائمة على "التعليم الفردي ذي الأبعاد الروحية" (حتّى وإن كانت عميقة مفصلة). ولكن چيب كانَ مصيبًا عندما أقر، في الفقرة التالية من نعيه "بخصب" الذهن الذي يتمتع به ماسينيون في موضوعات شتى مثل "رمزية فنون المسلمين، وبناء منطق المسلمين، والأشكال العويصة للشئون المالية في العصور الوسطى، وتنظيم شركات الحِرَفيِّين"، كما أصاب أيضًا، فيما يلي ذَلكَ مباشرة، عندما قال إنّ اهتمام ماسينيون المبكر باللغات السامية قد أدى إلى وضع "دراسات مقتضبة تكاد تنافس في عيون غير المتخصص أسرار علوم السحر "الهرمسية القديمة". ومع ذَلكَ فإن چيب ينهي نعيه نهاية تنم عن كرم النفس، قائلًا:

> إننا نرى أن المثل الذي ضربه عمله كانَ درسًا يقول للمستشرقين من أبناء جيله إنّ الاستشراق الكلاسيكى نفسه لم يعد يكفي ما لم تصحبه درجة ما من الالتزام بالقوى الحيوية التي تضفي المعنى والقيمة على الجوانب المنوعة للثقافات الشرقية(75).

كانَ ذَلكَ ولا شك يمثل أعظم إنجاز قدمه ماسينيون، والصحيح أن علوم الإسلام المعاصرة (أو الإسلاميات، كما تسمى أحيانًا) قد نشأت فيها وترعرعت بعض التقاليد التي تقوم على التعاطف أو "التوحد" مع "القوى الحيوية" التي تغذو "الثقافة الشرقية"، ويكفي أن نشير إلى المنجزات الفذة لبعض

الباحثين من أمثال چاك بيرك، ومكسيم رودنسون، وإيف لاكوست، وروچيه أرلانديه - على اختلافهم الشاسع في المنهج والمقصد - حتّى ندهش لوضوح تأثير ماسينيون الفكري فيهم، باعتباره المثال الأول في هذا الصدد.

ومع ذَلكَ فإن اختيار چيب تركيز ملاحظاته ، وإن كانت تكاد تعتمد على "الطرائف"، على شتى مناحي قوة ماسينيون وضعفه، جعلته يُغفل بعض الملامح الواضحة في حياة ماسينيون وهي الملامح التي تجعله يختلف اختلافًا شاسعًا عن چيب، ومع ذَلكَ تجعله - بصفة عامة - رمزًا ناضجًا لمثل ذَلكَ التطور البالغ الأهمية في الاستشراق الفرنسي. ومن هذه الملامح "خلفية" ماسينيون الشخصية، وهي تصوّر تصويرًا بديعًا بساطة صدق الوصف الذي قدمه ليڤي للاستشراق الفرنسي. إذ إنّ فكرة "روح الإنسان" في ذاتها كانت غريبة إلى حد ما عن الخلفية الفكرية والدينية التي نشأ فيها چيب، مثل الكثيرين من المستشرقين البريطانيين المحدثين: فنحن نرى أن فكرة "الروح" عندَ ماسينيون، باعتبارها حقيقة جمالية ودينية وأخلاقية وتاريخية ، كانت فكرة تغذو كيانه منذ الطفولة. وكانت أسرته تتصل حبال الود بينها وبين بعض الكُتَّاب الفرنسيين مثل هايسمان، ويتضح في كل ما كتبه ماسينيون تقريبًا تأثير تعليمه المبكر في البيئة الفكرية والأفكار الخاصة بالمرحلة الأخيرة من الحركة الرمزية الفرنسية، بل وحتى ذَلكَ النوع الخاص من الكاثوليكية (والصوفية) الذي كانَ يوليه اهتمامه ، ونحن لا نجد آثار أي قصد في التعبير أو أي ضيق في البيان في كتابات ماسينيون، بل إنّ أسلوبه من أعظم الأساليب الفرنسية في القرن كلّه، وكانت أفكاره بشأن الخبرة الإنسانية تستقى الكثير من المفكرين والفنانين المعاصرين لهُ، والواقع أن النطاق الثقافي البالغ الاتساع لأسلوبه نفسه هو الذي يضعه في مرتبة تختلف كل الاختلاف عن مرتبة چيب. وكانت أفكاره الأولى قد نبعت من الفترة التي تطلق عليها صفة التدهور الجمالي، ولكنها كانت تدين أيضًا بدينٍ ما إلى كتابات مثل كتابات برجسون ودوركهايم وماوس، وجاء أول اتصال لهُ بالاستشراق من طريق رينان، بعد أن استمع إلى محاضراته في شبابه، وكان أيضًا من تلاميذ سيلڤان ليڤي، كما أصبحت دائرة أصدقائه تضم بعض الكبار مثل پول كلوديل، وجابرييل بونور، و چاك ماريتان ورايسة ماريتان، وشارل دى فوكوه، واستطاع في وقت لاحق أن يستوعب كل ما أُنجز من عمل في بعض المجالات الحديثة نسبيًا مثل علم الاجتماع المدني، واللغويات البنيوية ، والتحليل النفسي، والأنثروبولوجيا المعاصرة، والتاريخ الجديد. ويبدو في مقالاته، ناهيك بدراسته الضخمة المهمة عن الحلاج، يُسرُ انتفاعه بجميع الكتابات الإسلامية، وأحيانًا ما يبدو ماسينيون، بسبب تبحره العلمي الحافل بالألغاز وشخصيته التي تكاد تتصف بالألفة، باحثًا ابتدعه خيال الكاتب الأرجنتيني خورخي لويس بورجيس، وكان يتميز بحساسيته الشديدة للموضوعات "الشرقية" في الأدب الأوروبي التي كانَ يهتم بها چيب كذلك، ولكنه كانَ يختلف عن چيب في أنّه (أي ماسينيون) لم يجتذبه في المقام الأول الكتاب الأوروبيون الذين قالوا إنهم "يفهمون" الشرق ولا اجتذبته النصوص الأوروبية التي كانت تمثّل تأكيدات فنية مستقلة لما كشف عنه علماء الاستشراق المتأخرون (انظرْ مثلًا اهتمام چيب بالروائى سكوط كمصدر لدراسته عن صلاح الدين الأيوبي)، فالواقع أن "الشرق" عندَ ماسينيون كانَ يتفق اتفاقًا كاملًا مع عالم أهل الكهف أو صلوات أتباع ملة إبراهيم الخليل (وهما المثلان اللذان أشار إليهما چيب ليدلل بهما على خصائص نظرة ماسينيون غير التقليدية للإسلام)، بمعنى أن الشرق لديه كانَ يدور خارج الفلك المألوف، غريبًا إلى حد ما، وقادرًا على الاستجابة الكاملة لمواهب ماسينيون في التفسير، وهي المواهب الخلابة التي استغلها في "تفسير" الشرق (والتي جعلته، بمعنى من المعانى، موضوعًا للدرس). فإذا كانَ چيب يحب صورة صلاح الدين عندَ سكوط، فإن ماسينيون كانَ لديه ولع مناظر لهذا الحب بالكاتب نيرڤال، باعتباره نموذجًا انتحاريًا، و"شاعرًا ملعونًا"، ومثالًا للغرابة السيكلوجية. وليس معنى هذا أن ماسينيون كان أساسًا دارسًا للماضي،

فعلى العكس من ذَلكَ كانَ يتمتع بحضور بارز في العلاقات الإسلامية الفرنسية، في السياسة وفي الثقافة معًا. ومن الواضح أنّه كانَ مشبوب العاطفة ، يؤمن بإمكان اختراق عالم الإسلام، لا من طريق الدراسة العلمية فحسب، بل بتكريس النفس لجميع أنشطة ذَلكَ العالم، ولم يكن أقلها أهمية عالم المسيحية الشرقية داخل عالم الإسلام، وكان ماسينيون يشجع بحرارة إحدى جماعاتها الفرعية، وهي جمعية البدلية الخيرية الكاثوليكية.

وقدْ تؤدى المواهب الأدبية الكبيرة التي كانَ ماسينيون يتمتع بها إلى إكساب عمله الأكاديمي مظهر التأملات النابعة من مزاج شخصي متقلب، والمسرفة في التحرر من الانتماء لبلد بعينه، بل والخاصة في أحيان كثيرة، ولكن هذا المظهر خادع، والواقع أنّه غالبًا ما يقصر عن وصف كتاباته وصفًا صادقًا، فلقد كانَ يحاول عامدًا أن يتجنب ما كانَ يسميه "التشريح التحليلى المتسم بالجمود الذي يمارسه الاستشراق" (76) ويقصد به ضربًا من معالجة نص إسلامي مفترض أو مشكلة إسلامية مفترضة بتجميع "بارد" خامد للمصادر والأصول والبراهين والأدلة وما شابه ذَلكَ، بل كانَ يحاول في كل ما يكتبه أن يدرج أكبر قدر ممكن من السياق الخاص بنص من النصوص أو مشكلة من المشكلات، وأن يُبعث فيه الحياة، حتّى ليكاد يفاجئ القارئ بلمحات البصيرة الثاقبة لكل من يبدي استعداده، مثل ماسينيون، لعبور حدود التخصصات الدقيقة والحدود التقليدية حتّى يستطيع النفاذ إلى "القلب الإنساني" الذي ينبض داخل كل نص. لم يكن في طوق أي مستشرق حديث آخر - ولم يكن قطعًا في طوق جيب، أقرب أقران ماسينيون إليه إنجازًا وتأثيرًا - أن يشير بالسهولة (وبالدقة) اللتين يشير بهما في مقال واحد إلى لفيف من متصوفة المسلمين، وإلى يونج، وهايزنبرج، ومالارميه ، وكيركجارد. وقطعًا لم تكن تتمتع إلا قلة قليلة من المستشرقين بذلك النطاق المعرفي الواسع، إلى جانب الخبرة السياسية العملية التي تحدث عنها في مقاله المنشور عام 1952 بعنوان "الغرب في مواجهة الشرق: أولوية الحل الثقافي"(77). ومع ذَلكَ فقد كانَ عالمه الفكري يتميز بالتحديد الواضح، فكان لهُ بناؤه المحدد، الذي استمر على كماله من بداية حياته العملية إلى نهايتها، كما كانَ يتميز، على ما يتمتع به من ثراء في النطاق وفي المراجع لا يكاد يوازيه ثراء، بالترابط الداخلي بفضل مجموعة من الأفكار التي لا تتغير في جوهرها. ولنحاول الآن بإيجاز وصف ذَلكَ البناء وتعديد تلك الأفكار.

كانت نقطة انطلاق ماسينيون وجود ثلاثة أديان "إبراهيمية" من بينها الإسلام دين إسماعيل، وهو دين التوحيد لشعب لم يشمله الوعد الإلهي الذي قُدّم إلى إسحاق. وهو يقول إنّ الإسلام، من ثمّ، دينُ مقاومة (للإله "الأب" وللمسيح باعتباره التجسيد البشري لهُ) ومع ذَلكَ فهو يحافظ في داخله على الحزن الذي بدأ بدموع هاجر. ونتيجة ذَلكَ أن اللغة العربية في ذاتها لغة الدموع، على نحو ما كانت فكرة الجهاد برمتها في الإسلام (وهي التي يقول ماسينيون صراحة إنها الصورة الملحمية في الإسلام التي لم يستطع رينان رؤيتها أو فهمها) تتسم ببعُد فكرى مهم، ورسالتها هي محاربة المسيحية واليهودية باعتبارهما من الأعداء "الخارجيين"، ومحاربة الزندقة باعتبارها العدو "الداخلى". ومع ذَلكَ فإن ماسينيون كانَ يعتقد أنّه استطاع أن يتبين داخل الإسلام نمطًا من التيار المضاد، الذي يتمثل في التصوف وهو الطريق إلى غفران الله ورحمته، ومن ثمّ فقد جعل ماسينيون دراسة هذا التيار رسالته الفكرية الرئيسية. وبطبيعة الحال كانت السمة الأساسية للتصوف طابعه الذاتي، وكانت اتجاهاته غير العقلانية، بل والتي تستعصي على الشرح، تستهدف الوصول إلى لحظة المشاركة في الكيان الربانى، وهي خبرة فريدة وفردية ومؤقتة. وهكذا كانت كل جهود ماسينيون الفذة في دراسة التصوف تمثّل محاولة لوصف رحلة الأرواح خارج حدود الإجماع الذي تفرضه السُنّة أو جماعة التفسير الإسلامي الصحيح، ويقول ماسينيون إنّ المتصوف الآرى يستشعر الخشية من الله أكثر مما يستشعرها العربي، لسبب يرجع في جانب منه إلى انتمائه للجنس "الآري" وفي

جانب آخر إلى أنّه رجل ينشد الكمال أو المثل الكامل، وأما المتصوف العربي في نظر ماسينيون فهو يميل إلى قبول ما يسميه ڤاردنبورج بالتوحيد القائم على الشهادة (ونلاحظ هنا إلحاح ماسينيون على التقسيم القديم إلى "آرى" و "سامي"، وهو الذي ورثه من القرن التاسع عشر، مثلما يلح على شرعية التعارض الثنائي الذي أقامه شليجيل بين الأسرتين اللغويتين(78).) وكان ماسينيون يرى أن الشخص المثالي في هذا الصدد هو الحلاج، الذي حاول تحرير ذاته والخروج على الجماعة "ذات المذهب الصحيح"، بسعيه ووصوله آخر الأمر إلى الموت على الصليب، وهو "الصلب" نفسه الذي يرفضه الإسلام بصفة عامة، ويقول ماسينيون إنّ مُحمدًا رفض عمدًا الفرصة التي أتيحت لهُ بسد الفجوة التي تفصله عن الله، ومن ثمّ فإن إنجاز الحلاج يتمثل في تمكّنه من تحقيق الوحدة الصوفية مع الإله، وهي التي يعارضها الإسلام.

ويقول ماسينيون إنّ سائر جماعة "التفسير الصحيح" تعيش فيما يسميه "العطش الوجودى"، فالإله يقدم ذاته إلى الإنسان باعتباره نوعًا من "الغياب"، أو رفض "الحضور"، ومع ذَلكَ فإن وعى المؤمن الصادق "بتسليم" الأمر أو إسلامه إلى الله يؤدي إلى إحساسه العميق بتعالى الله وبعدم قبول أي ضرب من ضروب الوثنية. ويقول ماسينيون إنّ مقر هذه الأفكار هو "القلب الختين" الذي يستطيع، حتّى وهو في قبضة حميَّة الشهادة عندَ المسلم، على نحو ما نرى عندَ الحلاج، أن يلتهب بعاطفة ربانية أو بالحب الإلهي. ويمكن للمسلم الصادق في أي الحالين أن يصل إلى وحدانية الله المتعالية (وهو معنى التوحيد) وأن يفهم معنى الوحدانية المرة بعد المرة إما من خلال الشهادة بها أو من خلال الحب الإلهي، وذلك، على نحو ما يبين ماسينيون في مقال معقَّد، هو الذي يحدد "مقصد" الإسلام(79). والواضح أن ماسينيون كانَ يتعاطف تعاطفًا كاملًا مع الرسالة الصوفية في الإسلام لسببين متكافئين وهما تماثلها مع طبعه الشخصي باعتباره كاثوليكيًا صادقًا، وقدرتها على الانشقاق داخل مجموعة العقائد الصحيحة. والصورة التي رسمها ماسينيون للإسلام صورة دين لا يتوقف عن التعبير عن الرفض، ويتميز بنزوله متأخرًا (بالمقارنة بالعقائد الإبراهيمية الأخرى)، وتصويره العقيم نسبيًا للواقع الدنيوي، وهياكل دفاعه الهائلة ضد "الاضطرابات النفسية" من النوع الذي كانَ يمارسه الحلاج وغيره من المتصوفة، وعزلته باعتباره الدين "الشرقي" الوحيد الذي ظلّ "شرقيًا" بين أديان التوحيد الثلاثة(80).

ولكن هذه النظرة للإسلام، على صرامتها الواضحة، ورغم ما تتضمنه من "ثوابت مبسطة"(81) (خصوصًا إن قورنت بالخصب الشديد الذي يتمتع به فكر ماسينيون) لم يترتب عليها أي عداء عميق من جانبه للإسلام. فمن يقرأ ماسينيون يروعه إصراره في كل آن على ضرورة القراءة المركّبة - وهي أوامر من المحال التشكيك في صدقها المطلَق. وقدْ كتب في عام 1951 يقول إنّ هذا اللون من الاستشراق "لا يمثل ولعًا بالغرائب ولا تبرؤًا من أوروبا، ولكنه محاولة للمساواة بين مناهج بحوثنا والتقاليد الحية للحضارات القديمة"(82). وحينما يبدأ تطبيق هذا اللون من الاستشراق في قراءة نص عربي أو إسلامي، فلابد أن يؤدي إلى تفاسير تتسم بذكاء يكاد يكون قاهرًا، ومن الحمق ألاّ يبدي المرء احترامه لعبقرية ذهن ماسينيون وجدَّة تفكيره. ولكن لابد أن يشد انتباهنا في تعريف ماسينيون للون الاستشراق الخاص به عبارتان هما "مناهج بحوثنا" و"التقاليد الحية للحضارات القديمة"، أي إنّ ماسينيون كانَ يرى أن ما يفعله يمثل مركَّبا أو تركيبًا من شيئين متعارضين إلى حد ما، ومع ذَلكَ فإن ما يقلق القارئ هو "اللاتماثل" الغريب بينهما، لا مجرد التعارض بين أوروبا والشرق، إذ يوحي ماسينيون بان جوهر الاختلاف بين الشرق والغرب هو الاختلاف بين الحداثة والتقاليد العريقة. والواقع أن التعارض بين الشرق والغرب يظهر في صورة بالغة الغرابة في كتابات ماسينيون عن المشكلات السياسية والمعاصرة، حيث تبدو جوانب قصور منهج ماسينيون بأشد صورها المباشرة وضوحًا.

وتتجلى رؤية ماسينيون للتلاقي بين الشرق والغرب في أفضل صورها حين يهاجم الغرب ويُحمّله المسئولية الكبرى عن غزو الشرق واستعماره، وعن هجماته الضارية على الإسلام فلقد كانَ ماسينيون مدافعا لا يكل ولا يعمل عن الحضارة الإسلامية، على نحو ما تشهد به مقالاته ورسائله الكثيرة التي كتبها بعد عام 1948، تأييدًا للّاجئين الفلسطينيين، ودفاعًا عن حقوق العرب المسلمين والمسيحيين في فلسطين وضد الصهيونية، وضد ما أطلق عليه عبارته اللاذعة، أي "الاستعمار البورجوازى"، التي كانَ يشير فيها إلى شئ ذكره أبا إيبان[93]. ومع ذَلكَ فإن الإطار الذي لم تخرج عنه رؤية ماسينيون كانَ يخصص، بصفة أساسية ، الماضي السحيق للشرق الإسلامي ويخصص الحداثة للغرب. وكان ماسينيون، مثل روبرتسون سميث، لا يعتبر الشرقي إنسانًا حديثًا بل إنسانًا ساميًا، وهي الفئة "الاختزالية" التي كانت تسيطر سيطرة محكمة على تفكيره. وعلى سبيل المثال، عندما اشترك في عام 1960 مع چاك بيرك، زميله في كلية كوليج دى فرانس في الحوار حول "العرب" المنشور في مجلة "اسپرى" (الروح) قضى جانبًا كبيرًا من الوقت في الجدال حول إذا ما كانت أفضل زاوية للنظر إلى مشكلات العرب المعاصرين تتمثل في القول ببساطة، وفي المقام الأول، بأن الصراع العربي الإسرائيلي يُعتبر في حقيقته مشكلة ساميّة. وحاول بيرك أن يعترض برقة وأن يقنع ماسينيون بأن العرب مثل سائر أهل الأرض قد أصبحوا يختلفون "اختلافًا أنثروبولوچيًا" عما كانوا عليه، ولكن ماسينيون رفض هذه الفكرة دون مناقشة[84]. ولم تكن جهوده المتكررة لفهم الصراع الفلسطيني والكتابة عنه، على الرغم من نزعتها الإنسانية العميقة، قادرة في الواقع على تجاوز النزاع بين إسحاق وإسماعيل، أو التوتر بين اليهودية والمسيحية فيما يتعلق بنزاعه مع إسرائيل. وعندما كانَ الصهيونيون يستولون على المدن والقرى العربية، لم يكن ذَلكَ يسئ إلا إلى حساسية ماسينيون الدينية.

كانَ ماسينيون يرى أن أوروبا وفرنسا بصفة خاصة تمثلان حقائق الواقع المعاصر، وقد أدى صدامه السياسي المبدئي مع البريطانيين في إبان الحرب العالمية الأولى، إلى حد ما، إلى احتفاظه بنفور صريح من انجلترا والسياسات الإنجليزية، وكان يرى أن لورنس وأضرابه يمثلون سياسات بالغة التعقيد، وهو ما دعا ماسينيون إلى معارضتها في تعامله مع فيصل، قائلًا "سوف أبحث مع فيصل ... في مسألة الاختراق بنفس معنى التقاليد التي لديه" إذا بدا لهُ أن البريطانيين يمثلون "التوسع" في الشرق، وسياسات اقتصادية لا علاقة لها بالأخلاق، وفلسفة نفوذ سياسى عفىَّ عليها الزمن[85]. وكان يعتقد أن الفرنسي إنسان أكثر حداثة، وعليه أن يجد في الشرق ما فقده من الروحانية، والقيم التقليدية، وما شابه ذَلكَ. وأعتقد أن "استثمار" ماسينيون لهذه النظرة يرجع إلى تقاليد القرن التاسع عشر برمته التي كانت ترى في الشرق "علاجًا" للغرب، وهي التقاليد التي نجد أولى إشاراتها في كينيه. وقد جمع ماسينيون بينها وبين لون من التراحم المسيحي، فهو يقول:

فيما يتعلق بالشرقيين، علينا أن نلجأ إلى علم التراحم المذكور، إلى هذه "المشاركة"، حتّى في بناء لغتهم وهيكلهم العقلى، وعلينا حقًا أن نشارك في ذَلكَ، إذ إنّ هذا العلم في نهاية الأمر يشهد إما على الحقائق التي تنتمي إلينا أيضًا، وإما على الحقائق التي فقدناها وعلينا استردادها. وأخيرًا لأن كل ما هو موجود يعتبر خيرًا من جانب معين، وتلك الشعوب المستعمرة المسكينة لا توجد فقط لتحقيق أغراضنا، بل إنّ لها وجودًا في ذاتها ولأنفسها[86].

ومع ذَلكَ فهو يقول إنّ الشرقي في ذاته لا يستطيع تقدير نفسه أو فهمها، فلقد فقد دينه وفلسفته، وهو ما يرجع في جانب منه إلى ما فعلته أوروبا به، وأصبح المسلمون يعانون من "فراغ شاسع" داخلهم، فاقتربوا من الفوضى والانتحار. ومن ثمّ فقد غدت فرنسا ملتزمة بالمشاركة في رغبة المسلمين في الدفاع عن

ثقافتهم التقليدية، ونظام حياتهم في ظل الأسر الحاكمة، وتراث المؤمنين[87].

لا يستطيع الباحث، ولو كانَ ماسينيون نفسه، أن يقاوم ضغوط أمته عليه أو ضغوط التقاليد العلمية التي يعمل في إطارها. وهكذا كانَ ماسينيون، فيما يبدو، يقوم - في جانب كبير مما قاله عن الشرق وعلاقته بالغرب - بتنقيح أفكار غيره من المستشرقين الفرنسيين وتكرارها في الوقت نفسه. ومع ذَلكَ فعلينا أن نُسلّم بأن التنقيحات، والأسلوب الشخصي، والعبقرية الفردية قد تنجح في النهاية في تجاوز القيود السياسية التي تعمل على المستوى غير الشخصي من خلال التقاليد والبيئة الوطنية. ومع ذَلكَ، فعلينا أن ندرك أن أفكار ماسينيون عن الشرق ظلت، في اتجاه معين، تنتمي انتماءً كاملًا إلى النزعة التقليدية والاستشراقية، على الرغم مما تتميز به من طابع شخصي وغرابة باهرة، إذ كانَ يرى أن الشرق الإسلامي يتميز بالروحانية، وبالسمات الساميَّة والقبليَّة، وبالإيمان المتأصل بالتوحيد، وبالاختلاف عن الجنس الآرى، وهذه الصفات تشبه قائمة للأوصاف الأنثروبولوجية التي شاعت في أواخر القرن التاسع عشر. وكان يبدو أن الخبرات الدنيوية نسبيًا - مثل خبرات الحرب، والاستعمار والإمبريالية والظلم الاقتصادي والحب والموت والتبادل الثقافي - تمر في عيني ماسينيون من خلال عدسات ميتافيزيقية، أو من عدسات تسلب الإنسان إنسانيته في آخر المطاف، فهو يصف هذه الخبرات بأنها ساميّة أو أوروبية أو شرقية أو غربية أو آرية، وهلم جرّا. وكانت هذه الفئات تبني عالمه وتحقق ما كانَ يقول إنه ضرب من الإدراك العميق، في نظره على الأقل. وأما في الاتجاه الآخر فقد نجح ماسينيون في الوصول إلى موقع خاص يتميز به في خضم الأفكار المفردة التي تتسم بالتفاصيل البالغة الكثرة التي تزخر بها دنيا العلماء، إذ إنه أعاد تشكيل صورة الإسلام ودافع عنه ضد أوروبا وضد ما يزعم البعض أنّه صورته الصحيحة أيضًا، وكان هذا التدخل - فلقد كانَ تدخُّلًا حقًا - في شئون الشرق، باعتباره محرًّكا وبَطَلًا، يرمز إلى قبوله الخاص لاختلاف الشرق، وللجهود التي كانَ يبذلها في سبيل تغييره حتّى يكتسب الصورة التي يريدها لهُ. ونحن نلحظ أن هاتين النزعتين معًا - أي إرادة السيطرة على الشرق بالمعرفة وإرادة تحقيق الخير لهُ بالمعرفة أيضًا - ذواتا قوة بالغة عندَ ماسينيون. والصورة التي يرسمها للحلاج تمثّل هذه الإرادة خير تمثيل. إذ إنّ الأهمية المبالغ فيها التي يوليها ماسينيون للحلاج تعني أولًا أن هذا الباحث قد قرر أن يعلي من شأن فرد واحد فيرفعه فوق مستوى الثقافة التي غذته ، وتعني ثانيًا أن الحلاج قد تحول إلى رمز للتحدي الدائم للمسيحي الغربي، بل ومصدر مضايقة لهُ، وهو الذي لم تكن العقيدة تعني لهُ (وربما من المحال أن تعني لهُ) ما تعنيه للصوفي من التضحية القصوى بالذات. وفي أي من هاتين الحالتين، كانَ القصد من تصوير ماسينيون للحلاج، دون مبالغة، تجسيد أو تجسيم قيم المذهب الرئيسي للعقيدة الإسلامية، وهو المذهب الذي ما وصفه ماسينيون أساسًا إلا للتحايل عليه والدوران حوله من خلال الحلاج.

ومع ذَلكَ فلا حاجة بنا إلى أن نسارع بالحكم بالانحراف على عمل ماسينيون أو بأن أعظم مظاهر ضعفه هو سوء تمثيله للإسلام على نحو ما يتجلى في استمساك المسلم "المتوسط" أو "العادي" بدينه وإيمانه، وكان أحد علماء الإسلام المبرزين قد ساق الحجة على اتخاذ ماسينيون هذا الموقف، على وجه الدقة، وإن لم يكن قد ذكر صراحة اسم ماسينيون باعتباره صاحب الإساءة إلى الإسلام[88]. ومهما يبلغ ميلنا إلى الموافقة على هذه القضايا - مادام الإسلام قد أسئ تصويره حقًا بصفة جوهرية في الغرب، على نحو ما يحاول هذا الكتاب أن يبين - فإن القضية الحقيقية هي ما إذا كانَ من الممكن فعلًا تقديم صورة تُعتبر تمثيلًا صادقًا لأي شئ، أو إذا ما كانت أي صورة بل وجميع الصور التمثيلية تكمن، بحكم كونها صورًا تمثيلية، في اللغة أولًا، وبعد ذَلكَ في الثقافة والمؤسسات والبيئة السياسية لمن يتولى رسم الصورة التمثيلية. فإذا كانَ البديل الأخير هو البديل الصائب (وهو ما اعتقده) فإن علينا أن نكون على استعداد لقبول

القول بأن كل صورة تمثيلية بطبيعتها تتداخل وتشتبك وتكمن وتمتزج بالكثير من الأمور الأخرى إلى جانب "الحقيقة"، وهي التي تعتبر في ذاتها صورة تمثيلية. ولابد أن يؤدي ذَلكَ بنا منهجيًا إلى اعتبار التصوير التمثيلي (أو سوء التصوير التمثيلي - فالفرق ينحصر في الدرجة، في أفضل الحالات) قائمًا في مجال مشترك من مجالات النشاط الإنساني لا تقتصر العوامل التي تحدده على مادة الموضوع المشتركة وحدها بل تتضمن أيضًا بعض عوامل التاريخ المشترك، والتقاليد، وما يُسمّى بعَالَم "الخطاب"، أي عالم الأفكار والصور اللغوية التي تعبر عنها. ولا يستطيع عالمٌ أو باحث فرد أن يخلق هذا المجال ولكنه يتلقاه من غيره ثمّ يجد لنفسه مكانًا فيه بعد ذَلكَ ويقدم في إطاره مساهمته الفردية. وأمثال هذه المساهمات، حتّى من جانب عبقرية فذة، لا تزيد عن كونها استراتيجيات لإعادة تقديم المادة داخل حدود ذَلكَ المجال، بل إنّ الباحث إذا اكتشف مخطوطًا كانَ مفقودًا يومًا ما قام بتقديم ذَلكَ النص "المكتشف" في سياق سبق إعداده لهُ سلفًا، فذلك هو المعنى الحقيقي للعثور على نص جديد. وهكذا فإن كل مساهمة فردية تؤدي أولًا إلى تغييرات داخل المجال ثمّ تنشئ استقرارًا جديدًا على نحو ما نرى عندَ وضع بوصلة جديدة على سطح مغطّى بعشرين بوصلة، فالبوصلة الجديدة تؤدي أولًا إلى تذبذب إبر البوصلات جميعًا، ولكن البوصلات الواحدة والعشرين سرعان ما تستقر في تشكيل جديد يضم هذه وتلك كلها.

والصور التي تمثّل الاستشراق في الثقافة الأوروبية تتصف بما نستطيع أن ندعوه الاتساق المنطقي، وهو اتساق لا يتميز فحسب بما لهُ من تاريخ بل أيضًا بوجود مادى (ومؤسسي) وعلى نحو ما ذكرت عن رينان، فلقد كانَ هذا الاتساق شكلًا من أشكال الممارسة الثقافية أو نظامًا من الفرص المتاحة لوضع المقولات عن الشرق. وما أقوله بشأن هذا النظام لا ينحصر في كونه تصويرًا يسئ تمثيل "جوهر" مفترض للشرق - إذ لا أعتقد مطلقًا أن للشرق أي "جوهر" - ولكن مرماى هو أن هذا التصوير "التمثيلي" يعمل في سبيل تحقيق غرض ما، شأنه في ذَلكَ شأن كل تصوير "تمثيلي" عادةً، كما إنه يعمل وفقًا لاتجاه معين، وفي إطار تاريخى و فكرى بل واقتصادى محدد. وأقول بتعبير آخر إنّ الصور التمثيلية ترمي لتحقيق أغراض معينة، وإنها تنجح في ذَلكَ في معظم الأوقات، وإنها تؤدى مهمة واحدة أو عدة مهام معًا. وسواء كانت صورًا تمثيلية أو تشكيلية، على نحو ما يقول رولان بارت عن جميع "العمليات" اللغوية، فإنها تسئ التمثيل إلى حد التشويه. فتشكيل - أو تشويه - الصورة التي تمثّل الشرق في أوروبا يرجع إلى حساسية خاصة متزايدة تجاه إقليم جغرافي يُسمّى "الشرق". والمتخصصون في هذا الإقليم يؤدون عملهم بصدده، إنّ صح هذا التعبير، لأن مهنتهم، باعتبارهم مستشرقين، تتطلب منهم على مرّ الأيام أن يقدموا إلى مجتمعاتهم صورًا للشرق، ومعرفة به، وبصيرة نفّاذة فيه. والواقع أن المستشرق يحقق درجة كبيرة من النجاح في تزويد مجتمعه بصور تمثيلية للشرق تتسم بأنها (أ) تحمل طابعه المميز ، و(ب) تُبيّن تصوره لما يُمكن أو لما ينبغي للشرق أن يكون عليه، و(ج) تطعن واعية في رأي شخص آخر في الشرق، و(د) تقدم إلى "الخطاب" الاستشراقى ما يبدو أنّه في مسيس الحاجة إليه في تلك اللحظة، و (هـ) تستجيب لبعض متطلبات العصر الثقافية والمهنية والقومية والسياسية والاقتصادية. والواضح أن دور المعرفة الإيجابية، أبعد ما يكون عن اتخاذ صورة مطلقة، وإن كانَ يظل قائمًا إلى حد ما. بل إنّ ما تنشره وتعيد نشره الصفاتُ الخمس المذكورة للصور التمثيلية التي يقدمها الاستشراق هو "المعرفة" - وهي التي لا تتخذ مطلقًا صورة مطلقة أولية مباشرة أو حتّى موضوعية.

وإذا نظرنا إلى ماسينيون من هذه الزاوية، وجدنا أنّه ليس "عبقرية" أسطورية بقدر ما يعتبر "نظامًا" أو "جهازًا" من نوع ما لوضع ضروب معينة من المقولات المبثوثة في كتلة هائلة من التشكيلات المنطقية التي تشترك معًا في بناء "أرشيف" عصره أو مادته الثقافية. ولا أظن أننا نسلب ماسينيون

إنسانيته حين ندرك ذَلكَ، لا بل ولا نختزل عمله فنصفه بالخضوع للحتمية السوقية. بل، على العكس، سوف نرى كيف استطاع ذَلكَ الإنسان الحقيقي أن يتمتع، بمعنى من المعانى، بطاقة إنتاجية وثقافية معينة وأن يكتسب المزيد من هذه الطاقة التي تتميز ببعد مؤسسي أو "فوق إنساني" وهذا، حقًا، هو ما ينبغي لابن البشر المحدود الوجود أن يطمح إليه إذا لم يكن يريد أن يقنع بوجوده الفاني وحسب في الزمان والمكان. وعندما قال ماسينيون "كلنا ساميون" كانَ يشير إلى نطاق أفكاره الذي يتجاوز مجتمعه، ويبين مدى قدرة أفكاره عن الشرق على تخطى الظروف المحلية والشخصية للرجل الفرنسي والمجتمع الفرنسي. وفئة السامي يغذوها مذهب ماسينيون الاستشراقى، ولكن قوتها تنبع من نزوعها إلى الامتداد خارج الحدود الخاصة بهذا المبحث، ودخول مجال أرحب يضم التاريخ والأنثروپولوچيا، وهو المجال الذي يبدو أنها تتمتع فيه بدرجة من درجات الصحة العلمية والقوة(89).

ولا شك أن المقولات التي وضعها ماسينيون، والصور التمثيلية للشرق لديه، كانَ لها تأثيرها المباشر، على مستوى واحد على الأقل، في العاملين "بمهنة" الاستشراق، وإن لم تنج "صحتها" العلمية من الطعن فيها. فعلى نحو ما ذكرت آنفًا، نرى أن إقرار چيب بما أنجزه ماسينيون يمثل إدراكه بأنه يعرض ما فعله ماسينيون باعتباره بديلاً عَمَّا فعله هو (ضمناً لا صراحةً). وأنا أنسب إلى النعى الذي كتبه چيب أفكارًا لا ترد إلا في صورة لمحات طفيفة، بطبيعة الحال، لا في صورة مقولات فعلية، ولكن أهميتها سوف تتضح إذا نظرنا الآن إلى حياة چيب العملية باعتبارها مناظرة لحياة ماسينيون العملية. والمقال التذكاري الذي كتبه ألبرت حوراني عن چيب وقدمه للأكاديمية البريطانية (وهو الذي أشرت إليه عدة مرات) يلخص تلخيصًا بارعًا حياة الرجل العملية، وأفكاره الرئيسية، وأهمية عمله. وأنا لا أختلف مع تقييم حوراني في خطوطه العريضة، لكنه ينقصه شئ ما، وإن كانَ هذا النقص يعوضه، إلى حَدٍّ ما، ما جاء في مقال قصير عن چيب كتبه وليم پولك بعنوان "السير هاميلتون چيب بين الاستشراق والتاريخ" (٩٠) إذ إنّ ألبرت حوراني يميل إلى اعتبار چيب ثمرة من ثمار اللقاءات الشخصية، والمؤثرات الشخصية وما إلى ذَلكَ بسبيل، ولكن پولك - رغم افتقاره إلى دقة حوراني في فهم چيب - يرى أن چيب يمثل ذروة تقاليد أكاديمية معينة يُمكن أن نصفها بأنها تمثّل اتفاق الرأي في البحث الأكاديمي، أو النموذج المطبق في البحث الأكاديمي، وهما تعبيران لا يردان في نثر پولك.

وهذه الفكرة المستعارة بصفة عامة من توماس كُونْ، تتصل بعمل چيب اتصالاً مباشرًا ويجدر النظر فيها، إذ إنّ چيب، كما يُذكِّرنا حوراني، كانَ شخصية تضرب جذورها العميقة في مؤسسات العصر، ومن عدة زوايا معاً، وإذا فحصنا كل ما قاله چيب أو فعله منذ بواكير حياته العملية في لندن إلى سنوات عمره الوسطى في جامعة أوكسفورد وحتى السنوات التي امتد نفوذه فيها عندما أصبح مديرًا لمركز هارفارد لدراسات الشرق الأوسط، وجدنا الطابع الواضح لذهن يعمل بسهولة بالغة داخل المؤسسات الراسخة. فإذا كانَ ماسينيون يمثل اللامنتمي بلا أمل في الانتماء، فقد كانَ چيب يمثل المنتمي. وعلى أي حال فقد وصل الرجلان إلى أعلى ذرا الصيت الداوي والنفوذ في الاستشراق الفرنسي والاستشراق الأنجلوأمريكى على الترتيب. إذ لم يكن الشرق عندَ چيب مكاناً يقابله الفرد مباشرة، بل كانَ شيئاً يقرأ عنه ويدرسه ويكتب عنه داخل الحدود الضيقة للجمعيات العلمية، والجامعات، والمؤتمرات البحثية. وكان چيب يتفاخر مثل ماسينيون بصداقته لبعض المسلمين، ولكن هذه الصداقة كانت فيما يبدو - مثل صداقة إدوارد لين - صداقة نافعة وحسب، لا صداقة تحدد المسار. ومن ثمّ فإن چيب أصبح شخصية "حاكمة" في الإطار الأكاديمي للاستشراق البريطاني (ومن بعده الاستشراق الأمريكي) وباحثًا يثبت عمله عن وعي الاتجاهات القومية في هذا اللون من التقاليد الأكاديمية، القائمة في الجامعات والحكومات ومؤسسات البحوث.

ويتمثل أحد المؤشرات على ذَلكَ في أننا كثيراً ما نلاقي چيب في سنوات نضجه وهو يتحدث ويكتب إلى المنظمات التي تتحكم في السياسات. ففي عام ١٩٥١، على سبيل المثال، شارك بمقال في كتاب عنوانه الشرق الأدنى والدول العظمى، وهو عنوان لهُ مغزاه، وهو يحاول في هذا المقال إيضاح ضرورة التوسع في البرامج الأنجلو أمريكية للدراسات الشرقية قائلاً:

... لقد تغير موقف البلدان الغربية كلّه إزاء بلدان أسيا وإفريقيا، إذ لمّ يعد في طوقنا الاعتماد على عامل الهيبة، وهو العامل الذي نهض بدور كبير فيما يبدو في التفكير قبل الحرب، بل ولم نعد نستطيع أن نتوقع من شعوب آسيا وإفريقيا وشرق أوروبا أن تأتي إلينا وتتعلم منا ونحن مكتوفو الأيدي، ولكن يجب علينا أن نكتسب العلم بهم حتّى نتعلم أن نعمل معهم في علاقة أقرب إلى إطار التبادل(٩١).

وأما إطار هذه العلاقة الجديدة فهو يفصح عنه في مقال لاحق بعنوان "إعادة النظر في دراسات المناطق" ، ويقول فيه إنه لا ينبغي اعتبار الدراسات الشرقية أنشطة علمية بقدر ما تعتبر أدوات في أيدي السياسات القومية تجاه الأمم التي حصلت حديثاً على استقلالها، وربما يصعب التعامل معها في عالم ما بعد الاستعمار، ويقول إنّ على المستشرق أن يتسلح بوعي يعيد تركيزه على أهمية ائتلاف دول المحيط الأطلسي حتّى يصبح مرشدًا لراسمي السياسات ورجال الأعمال، ولجيل جديد من الباحثين.

لمّ يكن أهم عنصر من عناصر المرحلة الأخيرة من رؤية چيب يتمثل في العمل الإيجابي الذي يضطلع به المستشرق في البحث العلمي (على نحو ما فعل في شبابه مثلاً عندما درس الغزوات الإسلامية لآسيا الوسطى) بل يتمثل في إمكان تطويعه للانتفاع به في الحياة العامة. ويجيد حوراني التعبير عن ذَلكَ قائلاً:

... اتضح لهُ (أي چيب) أن العمل الذي تقوم به الحكومات الحديثة والنُّخَبُ الحديثة ينم عن جهلها أو رفضها لتقاليدها الخاصة بالحياة الاجتماعية والأخلاق، وأن مظاهر فشلها تنبع من ذَلكَ. وهكذا قصر جهوده الرئيسية بعد ذَلكَ على تقديم شرح، يعتمد على الدراسة الدقيقة للماضي، للطابع الخاص لمجتمع المسلمين وما يكمن في جوهره من عقائدٍ وثقافة، بل إنه كانَ يميل إلى النظر إلى هذه المشكلة نفسها أولاً من الزاوية السياسية (٩٢).

ومع ذَلكَ فلقد كانَ من المحال أن تتسنى لچيب هذه الرؤية في مرحلته الأخيرة دون قدر كبير من الاستعداد الصارم لها في أعماله المبكرة، وعلينا أن نرجع إلى هذه الأعمال حتّى نفهم أولاً أفكاره: كانَ من بين العوامل الأولى التي أثرت في چيب عمل دنكان ماكدونالد، وهو الذي استقى چيب منه المفهوم الذي يقول إنّ الإسلام نظام حياة متماسك، وإن هذا النظام لا يستمد تماسكه من الناس الذين يحيون هذه الحياة بقدر ما يستمده من هيكل عقائديّ ما، أو منهج للممارسة الدينية، أو من فكرة النظام التي يشارك فيها جميع المسلمين، والواضح أن علاقة الناس "بالإسلام" تقوم على تفاعل دينامي من لون ما، ولكن الدارس الغربي لا يهتم إلا بالقوة النابعة من الإسلام والقادرة على جلاء معنى خبرات المسلمين، لا العكس.

ولكن ماكدونالد و من بعده چيب لا يتناولان مطلقاً الصعوبات المعرفية والمنهجية "للإسلام" باعتباره موضوعًا (يستطيع الدارس أن يصدر عنه مقولات شاملة وبالغة التعميم). وكان ماكدونالد من جانبه يعتقد أن المرء يستطيع أن يدرك في الإسلام مظاهر لشيء تجريدي أشد غرابة، وهو العقلية الشرقية، وهو يخصص الفصل الأول كلّه من كتابه الموقف الديني والحياة في الإسلام، وهو أشد كتبه تأثيرًا (ولا يُمكن التقليل من أهميته لچيب) لمجموعة من المقولات عن العقل الشرقي. وهو يبدأ بأن يقول "من الواضح في نظري والمعترف به أن الشرقيين يزيدون كثيراً عن الغربيين في تصوّر التصاق الغيب مباشرة بحياتهم

وفي تصوّر طابعه الحقيقي". ويقول "إنّ العناصر الكبيرة التي تُعَدِّلَ من تفكيرنا وتكاد تخرق القانون العام، فيما يبدو، من وقت الآخر" لا تخرقه في نظر الشرقيين، لا بل ولا تتناقض مع القوانين العامة الشاملة التي تحكم العقل الشرقي بنفس القدر. ويقول "إنّ الفرق الجوهرى في العقل الشرقي لا يكمن في تصديق الغيبيات بل في العجز عن بناء نظام خاص بما هو مشهود وحاضر". ويتمثل مظهر آخر من مظاهر هذه الصعوبة - وهو الذي اعتبره چيب في وقت لاحق مسئولاً عن غياب الشكل في الشعر العربي وعن نظرة المسلم إلى الواقع نظرة "ذَرِّيَّةً" في جوهرها، أي باعتباره أجزاءً غير مترابطة - في "أن الشرقي مختلف، واختلافه لا يرجع بصفة أساسية إلى تدينه بل إلى افتقاره إلى إدراك معنى القانون، فهو لا يؤمن بوجود نظام ثابت في الطبيعة". وإذا كانت هذه "الحقيقة" المزعومة تعجز عن تفسير المنجزات الفذة للعلوم الطبيعية الإسلامية التي يستند إليها جانب كبير من العلوم الغربية الحديثة، فإن ماكدونالد يلتزم الصمت. وهو يواصل سرد محتويات قائمته قائلاً "الواضح أن الشرقي يرى أن كل شيء ممكن. فالخوارق قريبة حتّى إنها تستطيع أن تمسه في أي لحظة". وانظر كيف أن مناسبة معينة - وهي مولد دين التوحيد تاريخيًّا وجغرافيًّا في الشرق - قد تحولت في الحجة التي يسوقها ماكدونالد إلى نظرية كاملة عن الفرق بين الشرق والغرب، تُدْرِكْ مدى عمق الالتزام الذي فرضه الاستشراق على ماكدونالد، وهاك الملخص الذي يأتي به:

أعتقد أن الفرق بين الشرق والغرب يكمن في العجز عن النظر بثبات إلى الحياة، ورؤية صورتها الكلية، وتفهم أن أي نظرية للحياة لابد أن تشمل جميع الحقائق، كما يكمن في التعرض لسيطرة فكرة واحدة وغلبتها وعدم رؤية أي شيء آخر (٩٣).

وليس في أي من هذا ما يتَّسم بجدة خاصة ، بطبيعة الحال، فهذه الأفكار تتكرر، وترد المرة بعد المرة في كتابات الكتاب من شليجيل إلى رينان ومن روبرتسون سميث إلى ت. أ. لورنس، وهي تمثّل قرارًا مُتَّخذًا بشأن الشرق لا حقيقة من حقائق الطبيعة على الإطلاق. فكل من يلتحق واعيًا بمهنة الاستشراق، مثل ماكدونالد و چيب، يلتحق بها بناءً على قرار اتخذه ألا وهو أن الشرق هو الشرق، وأنه مختلف، وهلم جرًّا، ومن ثمّ فإن الأقوال المفصلة والمنقحة وما يأتي في أعقابها من البيان والتبيين في هذا المجال يعمل على مساندة القرار المتخذ بوضع الحدود التي يُحبس فيها الشرق. ولا يوحي ماكدونالد (أو چيب) بأي مفارقة في قوله إنّ الشرقي عرضة لسيطرة فكرة واحدة عليه، إذ إنّ أيًّا منهما لا يستطيع، فيما يبدو، أن يدرك درجة تعرض الاستشراق لسيطرة فكرة واحدة عن الاختلاف الشرقي. ولا يقلق أي الرجلين استخدام تعبيرات عامة، مثل "الإسلام" أو "الشرق"، بصفتها أسماء أعلام، فيضيف كل منهما صفات إليها ويجعلها فواعل لأفعال كأنما كانت تشير إلى أشخاص لا إلى مُثُلٍ أفلاطونية.

وليس من قبيل المصادفة إذن أن يكون المحور الرئيسي الذي يدور حوله كل ما كتبه چيب تقريباً عن الإسلام والعرب هو التوتر، بمعنى عدم الاتساق، بين الإسلام باعتباره حقيقة شرقية متعالية قاهرة، وبين حقائق واقع الخبرة الإنسانية اليومية. وقدْ استثمر جهوده في البحث العلمي وباعتباره مسيحيًا صادقاً في "الإسلام"، لا في ما كانَ يمثل (في نظره) تعقيدات تافهة نسبيًا كالتي أدخلتها في الإسلام النزعة القومية، والصراع الطبقي، والخبرات التي تؤكد الطابع الفردي لكل شخص مثل الحب أو الغضب أو العمل الإنساني. ويتجلى مدى "فقر" هذا الاستثمار بأوضح صوره في كتاب إلى أين يتجه الإسلام؟ وهو مجلد تولى تحريره چيب في عام ١٩٣٢ ونشر فيه المقال الذي يحمل عنوان الكتاب. (ويتضمن أيضاً مقالاً رائعاً كتبه ماسينيون عن الإسلام في شمال إفريقيا). وأما مهمة چيب في نظره فكانت تنحصر في تقييم الإسلام، وتقدير موقفُه الراهن والمسار الذي يُمكن أن يتخذه في المستقبل. وفي إطار هذه المهمة كانَ يعتزم أن

يعتبر أن أقاليم العالم الإسلامي التي يتميز كل منها بطابعه الخاص واختلافه الواضح عن غيره ليست نافية للقول بوحدة الإسلام بل أمثلة على هذه الوحدة. وقدْ وضع چيب بنفسه تعريفًا تمهيديًّا للإسلام في المقدمة، ثمّ حاول في المقال الختامي أن يصدر حكمه على واقعه الراهن ومستقبله الحقيقي. وكان چيب، مثل ماكدونالد، مطمئنًا كل الاطمئنان لفكرة وحدة الشرق الصلدة المتحجرة، ويرى أن ظروفه الوجودية يصعب اختزالها، بمعنى النظر إليها من الزاوية العنصرية أو في إطار النظرية العنصرية، والواقع أن رفضه الصارم لقيمة التعميم العنصري يرفعه فوق أقبح سمة اتسمت بها الأجيال السابقة من المستشرقين، كما كانَ چيب يتمتع برؤية موازية في كرم النفس والتعاطف لعالمية الإسلام وتسامحه الذي يتجلى في قبول تعايش جماعات عرقية ودينية شتى في سلام وديموقراطية داخل دولته. ونلمح لمحة نبوءة كئيبة في إشارة چيب إلى أن الصهيونيين والمسيحيين المارونيين وحدهم، من بين الجماعات العرقية في العالم الإسلامي، عاجزون عن قبول التعايش (٩٤).

ولكن جوهر ما يقول به چيب هو أن الإسلام، لسبب قد يرجع إلى أنّه يمثل في النهاية اهتمام الشرقي الخالص بالغيب لا بالطبيعة، يتمتع بأسبقية مطلقة وسيطرة مطلقة على حياة الشرق الإسلامي برمتها. والإسلام عندَ چيب هو المذهب الإسلامي الصحيح، وهو كذلك جماعة المؤمنين، وهو الحياة، وهو الوحدة، وهو القدرة على الفهم، وهو القيم. وهو عين القانون والنظام، على الرغم من قلاقل دعاة الفتنة من "المجاهدين" والشيوعيين. ونحن نقرأ في الصفحات المتوالية من كتاب إلى أين يتجه الإسلام؟ أن البنوك التجارية الجديدة في مصر وسوريا من حقائق الإسلام أو المبادرة الإسلامية، وأن المدارس وزيادة تعلم القراءة والكتابة حقائق إسلامية أيضاً، مثل الصحافة، ومظاهر الحياة الغربية، والجمعيات الثقافية. ولا يشير چيب على الإطلاق إلى الاستعمار الأوروبي عندما يناقش نشأة النزعة القومية و "سمومها". ولا يخطر ببال چيب مطلقاً أن تاريخ الإسلام الحديث قد يصبح أيسر فهماً بسبب مقاومته السياسية وغير السياسية للاستعمار، وهو لا يهمه، في النهاية، أن يشير إلى كون نظم الحُكم "الإسلامية" التي يناقشها جمهورية أو إقطاعية أو ملكية باعتبار أن هذه مسائل لا علاقة لها بالموضوع.

كانَ چيب يرى أن "الإسلام" بناءٌ فوقي من لون ما تتهدده الأخطار السياسية (كالنزعة القومية، والقلقلة الشيوعية، ومظاهر الحياة الغربية) ومحاولات المسلمين الخطرة للعبث بسيادته الفكرية. ولنلاحظ في الفقرة التالية كيف يجعل كلمة الدين ومشتقاتها تصبغ نغمة النثر بصبغتها إلى الحد الذي نشعر معه بضرب من الضيق "المهذب" بالضغوط الدنيوية الموجَّهة إلى الإسلام:

لم يفقد الإسلام بصفته دينًا شيئاً يُذْكر من قوته، ولكن الإسلام باعتباره الحَكَم في الحياة الاجتماعية (في العالم الحديث) قد بدأ يفقد عرشه، إذ غدت قوى جديدة تمارس إلى جانبه أو من فوقه سلطة تتناقض أحياناً مع تقاليده وأحكامه الاجتماعية وإن كانت تشق طريقها عَنْوَةً على الرغم منها. وإذا أردنا أشد تبسيط للموقف قلنا إنّ ما حدث هو ما يلي: كانَ المواطن أو المزارع المسلم العادي حتّى عهد قريب لا يبدي اهتمامات سياسية ولا يقوم بوظائف سياسية، ولم يكن في متناول يده ما يقرؤه سوى الكتابات الدينية، ولمّ يكن يقيم احتفالات أو يمارس الحياة الاجتماعية إلا في إطار الدين، ولم يكن يرى شيئاً يذكر، أو أي شي على الإطلاق، إلا من خلال نظارات دينية. ومن ثمّ فقد كانَ الدين يعنى كل شئ لهُ. أمّا الآن فقد اتسع نطاق اهتماماته ولم تعد أنشطته محدودة بحدود الدين، ويصدق ذَلكَ بدرجة أكبر عليه في جميع البلدان المتقدمة، فلقد فُرضت بعض المسائل السياسية فرضًا على إدراكه، فهو يقرأ، أو يقرأ غيره لهُ، أعدادًا هائلة من المقالات في شتى الموضوعات التي لا شأن لها بالدين، والتي قد لا تُناقش فيها وجهة النظر الدينية على الإطلاق، ويعتمد الفصل فيها على مبادئ تختلف اختلافًا كاملا..... (التأكيد مضاف)(٩٥).

الصورة، والحق يُقال، تصعب رؤيتها بعض الشيئ، ما دام الإسلام يختلف عن أي دين آخر في أنّه يمثل كل شيء أو يعني كل شيء. وأعتقد أن هذه المبالغة في وصف ظاهرة بشرية مبالغةٌ يتفرد الاستشراق بها. فالحياة نفسها - من السياسة إلى الأدب إلى الطاقة إلى النشاط إلى النمو - تعتبر دخيلة (في عين الغربي) على الصورة الكلية للشرق التي لا يتخيلها العقل. ومع ذَلكَ فهو يرى أن الإسلام باعتباره "استكمالاً وثِقلاً مقابلاً للحضارة الغربية" شئ مفيد في شكله الحديث: وهذا هو لب ما يقوله چيب عن الإسلام الحديث. فهو يقول "إنّ ما يحدث الآن بين أوروبا والإسلام، من أوسع راوية تاريخية، هو عودة التكامل للحضارة الغربية التي تعرضت لتمزق مصطنع في عصر النهضة ثمّ أصبحت تعيد تأكيد وحدتها بقوة جبارة"(٩٦).

وعلى عكس ماسينيون الذي لمّ يحاول إخفاء تأملاته الميتافيزيقية، يقدم چيب أمثال هذه الملاحظات كما لو كانت معلومات موضوعية (وهي الفئة التي وجد أن ماسينيون يفتقر إليها)، لكننا نجد، مهما تكن المعايير التي نطبقها، أن معظم أعمال چيب العامة عن الإسلام أعمال ميتافيزيقية في الواقع، ولا يرجع ذَلكَ فحسب إلى أنّه يستخدم بعض المجردات مثل "الإسلام" استخداماً يوحي بأن لها معنى واضحاً ومتميزًا بل أيضاً إلى أنّه لا يشير مطلقاً بوضوح إلى الزمان والمكان الحقيقيين اللذين "يقع" فيهما "الإسلام" الذي يتحدث عنه. فإذا كانَ "يضع" الإسلام، مقتفيًا خطى ماكدونالد، في "موقع" خارج الغرب قطعاً، فإنه، من ناحية أخرى، "يعيد التكامل" بين الإسلام والغرب. وقدْ صاغ مسألة التلاقي أو التبادل بين "الداخل والخارج" صياغة أوضح قليلاً في عام ١٩٥٥ حين قال إنّ الغرب لم يأخذ من الإسلام إلا تلك العناصر غير العلمية التي كانَ الإسلام قد استقاها أصلا من الغرب، وأما استعارة الغرب لقدر كبير من العلوم الطبيعية الإسلامية، فقد كانَ الغرب لا يتجاوز فيها تطبيق القانون الذي يقول "إنّ العلوم الطبيعية و التكنولوجيا ... تقبل النقل دونما حدود" (٩٧). والنتيجة النهائية التي يصل إليها هي الحُكم بأن الإسلام ظاهرة تشغل المرتبة الثانية في مجال "الفن وعلم الجمال والفلسفة والفكر الديني'' (ما دامت هذه مستقاة من الغرب) وأما في مجال العلوم الطبيعية والتكنولوجيا، فلم يكن الإسلام في رأيه سوى قناةِ توصيلٍ لعناصر لا يتفرد فيها الإسلام.

ويرى چيب أن أي إيضاح لماهية الإسلام تحدده دائماً هذه القيود الميتافيزيقية، والواقع أنّه يُفَصِّل القول في هذه المسائل إلى حد كبير في كتابيه المهمين اللذين أصدرهما في الأربعينيات وهما التيارات الحديثة في الإسلام وكتاب الديانة المحمدية: استقصاء تاريخي. ففي كليهما يبذل چيب جهداً كبيراً في مناقشة الأزمة الحالية في الإسلام وفي تبيان مدى التعارض بين الكيان الأساسي الراسخ للإسلام وبين المحاولات الحديثة لتعديله. ولقد سبقت لي الإشارة إلى معاداة چيب لتيارات التحديث في الإسلام والتزامه الصارم بما يُسمّى المذهب الصحيح للإسلام، وحان لي أن أذكر تفضيل كلمة المحمدية على كلمة الإسلام (ما دام يقول إنّ الإسلام يقوم في الواقع على فكرة الخلافة النبوية التي وصلت ذروتها في محمد) وأن أذكر تأكيده بأن العلم الرئيسي الإسلامي هو القانون، وهو الذي حل في وقت مبكر محل اللاهوت أو علم التوحيد الإسلامي. والغريب في هذه الأقوال هو أنها مقولات عن الإسلام لا تستند إلى أدلة داخلية في الإسلام بل إلى منطق تعمد صاحبه أن يأتي به من خارج الإسلام، فلن تجد مسلماً يدعو نفسه محمديًّا، ولن تجد مسلمًا، في حدود ما هو معروف، يرى بالضرورة أن القانون أهم من التوحيد، ولكن ما يفعله چيب هو أنّه يوقع نفسه كباحث علمي في تناقضات يصرح بها هو نفسه عندما يصل إلى موقف في "الإسلام" يرى فيه ''انفصالاً مضمرًا بين الحركة الشكلية الخارجية وبين الحقائق الداخلية''(٩٨).

والمستشرق إذن يرى أن مهمته تكمن في الإفصاح عن هذا الانفصال، ومن ثمّ قول الحق عن الإسلام أو التعبير عن حقيقته التي لا يستطيع التعبير عنها، ما دامت تناقضاته تحد من طاقته على معرفة نفسه.

ومعظم الأقوال العامة التي يقولها چيب عن الإسلام تزج في الإسلام بمفاهيم لا يستطيع الدين أو الثقافة، وفقاً لتعريفه الخاص، إدراكها، فيقول مثلاً ''إنّ الفلسفة الشرقية لمّ تقدِّر الفكرة الأساسية للعدالة في الفلسفة اليونانية في يوم ما". وأما الجمعيات الشرقية فيقول إنها ''على عكس معظم الجمعيات الغربية، لمّ تكرس [نفسها] بصفة عامة لبناء منظمات اجتماعية ثابتة [أكثر من] بناء نظم مثالية للفكر الفلسفي". ويقول إنّ الضعف الداخلي الرئيسي في الإسلام هو "انقطاع الارتباط بين المذاهب الدينية والطبقتين العليا والمتوسطة في المجتمع الإسلامي''(٩٩). ولكن چيب يدرك كذلك أن الإسلام لم يكن منعزلًا يوماً ما عن سائر العالم، وهكذا فإنه تعرض لسلسلة من حالات الانفصال الخارجي، والنقص، وقطع الارتباط بينه وبين العالم، وينتهي من ذَلكَ إلى القول بأن الإسلام الحديث ثمرة من ثمار اتصال "غير متزامن" بين دين كلاسيكي وأفكار رومانسية غربية، وأن ردّ فعل الإسلام إزاء ذَلكَ "الهجوم" كانَ يتمثل في إعداد "مدرسة" من المُحْدَثِين أو الحداثيين الذين تكشف أفكارهم عن اليأس، وهي أفكار لا تناسب العالم الحديث، مثل المهدية، والقومية، وإحياء الخلافة، ومع ذَلكَ فهو يقول إنّ ردّ فعل "المحافظين" إزاء الحداثة لا يقل تناقضاً مع الحداثة، إذ أدى إلى ظهور ضرب من العداء الشديد للتكنولوجيا. ولنا أن نسأل إذن "ما هو الإسلام" آخر الأمر، إذا كانَ يعجز عن قهر مظاهر الانفصال الداخلي فيه ويعجز أيضاً عن التعامل الصائب أو الناجع مع العوامل الخارجية المحيطة به؟ ولسوف نجد الإجابة في هذه الفقرة الأساسية من كتاب التيارات الحديثة:

الإسلام دين حي وحيوي، يخاطب ويجتذب القلوب والعقول والضمائر لعشرات ومئات الملايين، إذ يحدد لهم معايير حياة تعمرها الأمانة ويحكمها العقل وتهديها تقوى الله. وليس الإسلام هو الذي تحجر، بل ما يُسمّى بالصيغ "الصحيحة" لهُ، أي لاهوته المذهبي وعلم الدفاع الاجتماعي عنه. وهذا هو موقع "الانفصال"، ومصدر الاستياء الذي تشعر به نسبة كبيرة من أكثر المؤمنين به تعليمًا وذكاءً، ومكمن الخطر الذي يتهدد المستقبل بأقصى درجة من الوضوح. ولن يستطيع أي دين أن يقاوم التمزق آخر الأمر إذا استمرت الهوة قائمة بين ما يفرضه على الإرادة وبين جاذبيته لأذهان أتباعه. وعدم ظهور مشكلة "الانفصال" عندَ غالبية المسلمين حتّى الآن يبرر موقف علماء المسلمين من رفض الاندفاع إلى اتخاذ التدابير المتسرعة التي يوصي بها الحداثيون، ولكن انتشار الحداثة نذير بأن قضية إعادة الصياغة لا يُمكن إهمالها إلى أجل غير مسمى.

وفي إطار محاولة تحديد أصول وأسباب التحجر المذكور للصيغ الخاصة بالإسلام، ربما نستطيع أيضاً أن نجد مفتاح إجابة السؤال الذي يطرحه الحداثيون، وإن كانوا قد عجزوا حتّى الآن عن إجابته، ألا وهو كيف يُمكن إعادة صياغة المبادئ الأساسية للإسلام دون المساس بعناصره الجوهرية(١٠٠).

والجزء الأخير من الفقرة مألوف إلى حد بعيد، إذ إنه يوحي بقدرة المستشرق، وهي التي أصبحت طابعًا تقليدياً، على إعادة بناء وإعادة صياغة الشرق، ما دام الشرق عاجزًا عن فعل ذَلكَ بنفسه. وهكذا نرى أن الإسلام عندَ چيب يسبق إلى حد ما الإسلام الذي يمارسه الناس في الشرق أو يدرسونه أو يدعون إليه. ولكن إسلام المستقبل المُشار إليه، ليس مجرد وهم من أوهام مستشرق نسجه من خيوط أفكاره، لكنه يقوم على "اسلام" قادر على اجتذاب جماعة المؤمنين كلهم، ما دام من المحال لهُ أن يوجد في الواقع الفعلي. وأما السبب الذي يجعل "الإسلام'' قادرًا على أن يوجد في صيغة استشراقية مستقبلية من نوع ما فهو أن الإسلام في الشرق يتعرض للاغتصاب والانتهاك في اللغة التي يستخدمها رجال الدين وهي اللغة التي تُفرض فرضًا على أذهان المجتمع. وما دام الإسلام صامتًا في جاذبيته ظلّ آمنًا، لكنه ما إنّ يبدأ رجال الدين المصلحون في تولي مهمتهم (المشروعة) لإعادة صياغة الإسلام كيما يستطيع دخول العصر

الحديث، حتّى تبدأ المتاعب. وتنحصر هذه المتاعب، بطبيعة الحال، فيما يسميه الانفصال.

ويشير تعبير "الانفصال" في عمل چيب إلى أمر يزيد مغزاه كثيراً عن افتراض وجود صعوبة فكرية في داخل الإسلام، وأعتقد أنّه يشير تحديداً إلى المزية الخاصة أو إلى الموقع الذي يضع المستشرق نفسه فيه حتّى يكتب عنِ الإسلام ويُشرِّع لهُ ويعيد صياغته. وفكرة الانفصال أبعد ما تكون عن الأمر الذي لمحه چيب مصادفةً بل إنها المدخل المعرفي إلى موضوعه، وهي بعد ذَلكَ بُرْجُ المراقبة الذي يستطيع منه مشاهدة الإسلام في كل ما كتب وفي جميع المناصب ذات النفوذ التي شغلها. أي إنّ چيب كانَ يقف ويكتب ويعيد الصياغة من موقع ما بين "الجاذبية الصامتة" للإسلام، وهي التي تستجيب لها جماعة من المؤمنين بالمذهب الصحيح لا يتميز أفرادها عن بعضهم البعض، وبين صورة الإسلام اللفظية، والتي لا تزيد عن كونها لفظية، والتي يقدمها فريق ضالٌ من الدعاة السياسيين والكتبة اليائسين والمصلحين الانتهازيين، وكان يقول في ما يكتبه إمَّا ما لا يستطيع الإسلام أن يقوله أو ما لا يريد رجال الدين الإسلامي أن يقولوه. وكان ما يكتبه چيب، من ناحية معينة، يتقدم الإسلام زمنياً بمعنى أنّه كانَ يسمح بأن تأتي لحظة ما في المستقبل يستطيع الإسلام فيها أن يقول ما لا يستطيع الآن قوله، ولكن كتابات چيب كانت، من زاوية أخرى مهمة، سابقة على دين الإسلام زمنياً باعتباره مجموعة متماسكة من العقائد "الحية"، ما دامت هذه الكتابات قد استطاعت إدراك "الإسلام" في صورة الجاذبية الصامتة للمسلمين قبل أن يصبح دينهم مثارًا للمجادلات أو الممارسات أو المناظرات الدنيوية.

يتميز عمل چيب إذن بالتناقض، فمن التناقض أن يتحدث المرء عن "الإسلام" لا بالصورة التي يتحدث بها عنه رجال الدين المؤمنون به ولا بالصورة التي كانَ يُمكن أن يتحدث بها أَتْباعه من غير رجال الدين لو استطاعوا، ولكن هذا التناقض يطمسه إلى حد ما ذَلكَ الموقف الميتافيزيقي الذي يسود عمله بل ويسود تاريخ الاستشراق الحديث كلّه، وهو الذي ورثه من أساتذته، مثل ماكدونالد. إذ يتخذ الإسلام والشرق مكانةً "خارج الواقع الفعلي"، ومكانةً مختزلة من الناحية "الظاهراتية" أي من ناحية وجودها في الوعي، وهي التي لا يستطيع إدراكها إلا الخبير الغربي وحده. فمنذ بداية التأملات الغربية في الشرق والشرق لا يعجز إلا عن تمثيل ذاته. فالأدلة الخاصة بالشرق لا تقبل التصديق إلا إذا صَهَرَتْها نيرانُ عملِ المستشرق وطَهَّرَتْهَا من الشوائب فأكسبتها الصلابة. والأعمال الكاملة لچيب تزعم أنها تقدم الإسلام (أو المحمدية) كما هي الآن وأيضاً في الصورة التي قد تتخذها. وبالتعبير الميتافيزيقي يتحد الجوهر مع المحتمل، ولو لم يكن چيب يتخذ موقفًا ميتافيزيقيًا ما كتب مقاليه الشهيرين "بناء الفكر الديني في الإسلام" و "تفسير للتاريخ الإسلامي" دون أن يكترث للتمييز بين المعرفة الموضوعية والمعرفة الذاتية في غضون نقده لماسينيون(١٠١). وأقوال چيب عن "الإسلام" ذات نبرات ثقة واطمئنان توحي بالمهابة التي يوحي بها أرباب اليونان. وهو لا يرى أي انفصال بين الصفحة التي يُسَوِّدُها وبين الظاهرة التي تصفها هذه الصفحة، ولا يرى بينهما تفاوتًا إذ يقول بنفسه إنّ كُلاً منهما يُمكن اختزاله في الآخر. وعلى هذا النحو يتمتع "الإسلام" ووصف چيب لهُ معاً بوضوح عقلانى هادئ ويشتركان في عنصر واحد هو الصفحة المنمقة التي يُسَوِّدُها الباحث الإنجليزي.

وأنا أرى دلالة كبيرة لمظهر الصفحة التي يكتبها المستشرق باعتبارها شيئاً مطبوعاً، وأرى دلالة كبيرة للنموذج الذي ترمي إلى تقديمه. ولقد سبق لي الحديث في هذا الكتاب عن موسوعة ديربيلو المُرَتَّبَةِ وفق الحروف الأبجدية، وعن الأوراق الهائلة العدد لكتاب وصف مصر وعن مذكرة رينان التي تجمع بين المختبر والمتحف، وعما يحذفه إدوارد لين وما يقصه من قصص قصيرة في كتابه عن المصريين المحدثين، وعن المقتطفات التي أدرجها ساسي في منتخباته، وما إلى ذَلكَ بسبيل. فهذه الصفحات علامات

على صورة ما للشرق، وعلى صورة ما للمستشرق، مقدمة إلى القارئ. وتتمتع هذه الصفحات بنظام أو بمنطقٍ يتيح للقارئ أن يفهم "الشرق" بل وأن يفهم المستشرق أيضاً، بصفته مفسرًا، وعارضًا، وشخصيةً، ووسيطًا، وخبيرًا نموذجيًا (ويمثل الخبرة). وهكذا استطاع چيب و ماسينيون براعة تسويد صفحات تلخص تاريخ الكتابة الاستشراقية في الغرب، بالصورة التي يتجسد فيها هذا التاريخ في أسلوب يختلف في تعميمه وفي تناوله للأماكن المختلفة، بعد أن تحول آخر الأمر إلى اتخاذ صورة موحدة في البحث العلمي الذي ينحصر في الكتابة عن فكرة واحدة، إذ نصادف عندَ چيب وماسينيون ما يُسمّى بالعَيِّنة الشرقية، والتطرف الشرقي، والوحدة المعجمية الشرقية، والسلسلة الشرقية المتوالية الحلقات، والنموذج الشرقي، وهما يُخضعان ذَلكَ كلّه لسلطة التحليل العقلاني التي تتمتع باليد الطولى وبأسلوب النثر الذي يسير في خط واحد لا يحيد عنه، والذي نراه في المقالات القصيرة والطويلة والكتب العلمية. وعلى امتداد الفترة التي شهدت إنتاجهما، أي منذ نهاية الحرب العالمية الأولى حتّى أوائل الستينيات، تعرضت ثلاثة من الأشكال الرئيسية للكتابة الاستشراقية لتحول جذري، وهي شكل الموسوعة، وكتاب المنتخبات، والانطباعات الشخصية، بمعنى أن سلطة هذه الأشكال قد أعيد توزيعها أو نشرها فيما بين أشكال أخرى أو قل إنها فقدت شكلها الأصلي تماماً، إذ كانَ العمل فيها يحال إلى لجنة من الخبراء (كاللجنة التي وضعت دائرة المعارف الإسلامية، وتاريخ كيمبريدج للإسلام) أو يتحول إلى مستوى أدنى من مستويات "الخدمة" (مثل تعليم مبادئ اللغة الذي لا يهيئ المتعلم للعمل في السلك الدبلوماسي، على نحو ما شهدناه في حالة منتخبات ساسى، ولكن لدراسة علم الاجتماع أو الاقتصاد أو التاريخ) أو يتحول إلى مجال الكشف المثير (وهو ما يتصل بالشخصيات أو بالحكومات لا بالمعرفة، ولورنس هو المثال الواضح على ذَلكَ). لقد شهدنا كيف كانَ چيب يكتب بأسلوب ينم بهدوء عن عدم اكتراث وإن كانَ في حقيقته يعتمد على التتابع المنطقي العميق، ورأينا كيف كانَ ماسينيون يتمتع بمَلَكَة الفنان الفطرية، ولا يرى مغالاة في أي إشارة يأتي بها مادامت تخضع لموهبته التفسيرية الفذة، ولقد تمكن هذان الباحثان من الدفع بما يتمتع به الاستشراق الأوروبي من سلطة، وهي التي تقوم في جوهرها على توحيد مذاهبها، إلى أقصى مدى تستطيع بلوغه. أمّا الواقع الجديد الذي ظهر في أعقابهما - وهو الأسلوب المتخصص الجديد - فكان، بصفة عامة، أنجلوأمريكيًّا، وكان، بصفة خاصة، يتمثل في لغة العلوم الاجتماعية الأمريكية. وفي هذا الواقع الجديد انقسم الاستشراق القديم إلى أجزاء كثيرة، لكنّها ظلت جميعاً "تخدم" العقائد الاستشراقية التقليدية.

رابعًا: آخر مرحلة

بدأ ظهور شخصية العربي المسلم في الثقافة الشعبية الأمريكية منذ الحرب العالمية الثانية، وبصورة أوضح بعد كل حرب بين العرب وإسرائيل، وذلك حتّى بعد الاهتمام الشديد الذي بدأ العربي يحظى به في الحياة الأكاديمية، وفي عالم تخطيط السياسات، ودنيا التجارة والأعمال، وهو ما يرمز إلى تغير كبير في التشكيلات الدولية للقوى، إذ لم تعد فرنسا وبريطانيا تشغلان الموقع الرئيسي على مسرح السياسة العالمية، بعد أن حلت السلطة الأمريكية المهيمنة مَحَلَّهما، وظهرت شبكة شاسعة الأطراف من المصالح التي تربط ما

بين جميع مناطق العالم التي كانت مستعمرة وبين الولايات المتحدة ، كما إنّ فروع التخصص الأكاديمي التي انتشرت أصبحت تقوم على تقسيم جميع المباحث اللغوية السابقة التي كانت أوروبا مقرًّا لها، مثل الاستشراق، (وتقيم الروابط فيما بينها أيضاً) فلدينا الآن من يسمي المتخصص في منطقة ما'' وهو الذي يزعم الخبرة بذلك الأقليم، ويضع تلك الخبرة في خدمة الحكومة أو رجال الأعمال أو كليهما. وهكذا فإن المعرفة الهائلة ، شبه المادية ، المختزنة في حوليات الاستشراق الحديث - على نحو ما سجلها، مثلاً، چول مول في التوثيق المحكم الذي أعده عن ذَلكَ المجال في القرن التاسع عشر - قد تعرضت للتذويب والدفع بها في أشكال جديدة، وأصبحنا نشاهد الآن ضروباً منوعة من الصور ''المهجنة''التي تمثّل الشرق وهي تنتقل في الثقافة من مكان لمكان. ولقد كانت للصور التي تمثّل اليابان، والهند الصينية، والصين، والهند، وباكستان، أصداؤها الشاسعة، ولا تزال تحدث هذه الأصداء، كما كانت تتعرض للمناقشة في أماكن كثيرة، لأسباب واضحة. كما كانَ للعرب وللإسلام صور تمثلهما أيضاً، وسوف نناقشها هنا وهي تلح على الأذهان إلحاحاً، باشكالها الممزقة المتقطعة، على تمتعها بالقوة والتماسك الأيديولوجي، وإن لمّ يتعرض الكثيرون لمناقشة ذَلكَ الإلحاح الذي بذل الاستشراق الأوروبي التقليدى كل ما يملك فيه داخل الولايات المتحدة.

1- **الصور الشعبية والصور التمثيلية في العلوم الاجتماعية**: هاك بعض النماذج التي توضح كيف يمثلون صورة العربي اليوم في أمريكا، وسوف تلاحظ السهولة التي يبدو أن '' العربي'' يقبل التحول بها إلى صور تمثله ونختزل حقيقته - وكلها صور مغرضة وحسب - وانظر كيف يفرضونها عليه فرضاً. كانَ المسئولون قد وضعوا تصميم الزي الخاص بالاحتفال بالدفعة العاشرة من خريجي جامعة برنستون عام ١٩٩٧ قبل نشوب حرب يونيو ، وكان رمز الزي هو الجو العربي، من حيث الثوب الفضفاض وغطاء الر والصندل، وهو رمز وحسب، لأنه من الخطأ وصف الملابس بأكثر من كونها

مظهراً موحياً. وما إنّ وقعت الحرب، واتضح أن الرمز العربي سوف يسبب الحرج للجامعة، حتّى قرر المسئولون تغيير خطة الاحتفال، فتقرر الإبقاء على الزي المتفق عليه سلفاً ولكن كانَ على أفراد الدفعة أن يسيروا في موكب وقدْ وضعوا أيديهم فوق رؤوسهم رمزاً للهزيمة المنكرة : كانَ ذَلكَ هو ما آل إليه العربي، أي إنه تحول من الصورة النمطية الباهتة باعتباره من الرَّحل راكبي الجمال إلى صورة كاريكاتورية ساخرة باعتباره تجسيداً للعجز ويُسر القهر ، ولم يكن النطاق المسموح به للعربي يزيد عن ذَلكَ.

ولكن العربي عاد للظهور بعد عام ١٩٧٣ في كل مكان في صورة تنذر بخطر أشد، فكثيراً ما كانت تظهر الرسوم الكاريكاتورية التي تصوّر شيخاً عربياً يقف خلّف مضخة للبنزين، ولكن هؤلاء العرب كانوا بوضوح ''ساميين''، وكانت أنوفهم المعقوفة بوضوح، والنظرة الشبقة الخبيثة في وجوههم ذات

الشوارب، مظاهر بارزة تُذّكر السكان الذين لا ينتمي معظمهم إلى الجنس السامى) بأن ''الساميين '' من وراء جميع متاعبنا ''نحن '' ، وكانت أهم المتاعب في هذه الحالة نقص البنزين، وكان نقل العداء الشعبي للسامية من هدف يهودي إلى هدف عربي يجري بسلاسة ويُسر، ما دام ''الشكل '' في جوهره واحداً في الحالين.

وهكذا فإذا شغل العربى موقعاً يستلزم الانتباه لهُ، فإنه يمثل فيه قيمة سلبية، إذ يراه الناس في صورة من يتهدد وجود إسرائيل ووجود الغرب، أو من وجهة نظر أخرى للأمر نفسه، في صورة عقبة أمكن تخطيها لإنشاء إسرائيل عام 1948 . وأما إذًا ما كانَ لهذا العربي أي تاريخ على الإطلاق، فلابد أن يكون ذَلكَ جزءاً من التاريخ الذي منحته إياه تقاليد الاستشراق (أو أخذته منه فالفارق طفيف) ومنحته إياه في وقت لاحق تقاليد الصهيونية . كانت النظرة إلى فلسطين - من جانب لامارتين والصهيونيين الأوائل - نظراً إلى صحراء خاوية تنتظر من يزرعها فتزهر وتثمر ، وتفترض أن سكانها من الرُحَّل الذين لا قيمة لهم وأنهم لا يتمتعون بحق فعلي في الأرض ومن ثمّ فليست لهم حقيقة ثقافية أو قومية. وهكذا أصبحت النظرة إلى العربى

تصوره في صورة الظل الذي يتبع اليهودى أينما حَلَّ وارتحل، ومن الممكن للغربي أن يودع في ذَلكَ الظل أى قدر لديه من الشكوك الكامنة والتقليدية إزاء الشرق، لأن العرب واليهود ساميون شرقيون، أي إنّ صورة اليهودي في أوروبا قبل نشأة النازية قد أصبحت ذات شقين، بمعنى أننا أصبحنا نشهد الآن بطلاً يهودياً يتركب من ''الإجلال '' الذي أعيد تشكيله للمستشرق المغامر الرائد (مثل بيرتون ولين وريِنان) ومن ظلَّه الذي يزحف خلفه ويثير خوفاً غامضاً ألاّ وهو الشرقي العربي، وهكذا كانت هذه الصورة تعزل العربي عن كل شيء باستثناء الماضي الذي خلقته لهُ الجدلية الاستشراقية، وتغلُّه بأصفاد مصير يثبته في مكانه ويحكم عليه بسلسلة من ردود الأفعال يعاقبه عليها '' سيف إسرائيل الرهيب العاجل '' - بتعبير بربارا توكمان، وهو تعبير '' لاهوتى ''.

ولكن العربي، إلى جانب عدائه للصهيونية، هو الذي يوفر النفط للناس، وهي من خصائصه السلبية الأخرى لأن معظم ما كتب عن النفط العربى يوازى بين المقاطعة البترولية في ١٩٧٣ - ١٩٧4 (وهي التي لمّ يستفد منها أساساً إلا شركات النفط الغربية ونخبة حاكمة عربية محدودة) وبين غياب أي مؤهلات أخلاقية لامتلاك مثل هذه الاحتياطيات الهائلة من النفط . وأكثر الأسئلة المطروحة شيوعاً يقول، دون التلطف المعتاد في التعبير، لماذا يُمنح أمثال هؤلاء العرب الحق في مواصلة تهديد العالم المتقدم (والحر والديموقراطي وصاحب الأخلاق الحميدة). ومن أمثال هذا السؤال تنبع الفكرة المتواترة والداعية إلى قيام مشاة البحرية بغزو حقول النفط العربية.

وأما في السينما والتليفزيون فترتبط صورة العربي إما بالفسوق أو الخيانة وسفك الدماء، فهو يظهر في صورة صاحب الشهوة الجنسية الطاغية ، المنحل المنحط، القادر ولاشك على أن يحيك مؤامرات خبيثة بارعة، لكنه في جوهره يتلذذ بتعذيب غيره، خئون، وضيع. ومن الأدوار التقليدية للعربي في السينما دور تاجر الرقيق، وسائق الجمال، والصراف، والوغد الجذاب ، وكثيراً ما يظهر القائد العربي العصابة لصوص أو قراصنة أو جماعة من

''الأهالي'' المتمردين) في صورة من يسخر من البطل الغربي الذي أسروه مع صاحبته الشقراء (وصورتهما تتضح بالخلق السوى) قائلاً ''سوف يقتلكما رجالي - ولكنهم يريدون التسلىّ أولاً. وهو يرمقهما بنظرات خبيثة موحية أثناء حديثه، وهذه هي الصورة المنحطة الحديثة لشخصية الشيخُ التي قام

بها فالنتينو. وأما في النشرات أو الصور الإخبارية فالعربي يظهر دائماً في حشود كبيرة، وينتفي اعتباره فرداً يتمتع بخصائص أو خبرات شخصية . ومعظم الصور تمثّل الغضب الجماهيري الجامح والبؤس، أو الحركات غير العقلانية (التي تبدو شاذة و ميئوساً منها). وخلف جميع هذه الصور يكمن التهديد بخطر الجهاد، أو الخوف من أن المسلمين (أو العرب) سوف يستولون على العالم .

وتُنشر بانتظام الكتب والمقالات التي تتناول الإسلام والعرب والتي لا تمثّل أي تغيير على الإطلاق في الجدليات الضارية المناهضة للإسلام في العصور الوسطى وعصر النهضة. ولم يحدث أن تعرضت طائفة عرقية أو دينية أخرى لثبات كل ما يكتب أو يُقال عنها تقريباً دون الطعن فيه أو الاعتراض عليه . ويقول مرشد دراسات طلاب مرحلة الليسانس في كلية كولمبيا لعام 1975 عن منهج اللغة العربية إنّ نصف كلمات تلك اللغة مرتبط بالعنف، وإن العقل العربي، كما ''يتجلى'' في اللغة، طنان أجوف، ونرى في مقال حديث بقلم إميت تيريل، قشرته مجلة هاربر ، قدراً أكبر من العنصرية والقذف بالباطل إذ يزعم المقال أن العرب سفاكون للدماء بصفة أساسية، وأن العنف والخداع كسامنان في الجينات الوراثية العربية[102]. وقدْ صدر مسح بعنوان **العرب في الكتب الدراسية الأمريكية** يكشف عن أغرب المعلومات الخاطئة وأكثرها إثارة للدهشة، أو قل عن أشد صور الطوائف العرقية الدينية تعبيراً عن بلادة الحس. ويزعم أحد الكتب أن ''أبناء هذه المنطقة }العربية{ يندر أن يعرف أحد منهم وجود أسلوب أفضل للعيش'' ثمّ يقول بنبرة آسرة ''ترى ما الذي يربط بين أهل الشرق الأوسط جميعاً؟'' ويجيب دون تردد قائلاً إنّ تلك الرابطة هي العداء العربي - والكراهية العربية - لليهود ولأمة إسرائيل '' وإلى جانب مثل هذه''المادة ''نقرأ ما يلي

عن الإسلام، في كتاب آخر: ''دين المسلمين، الذي يُسمّى الإسلام، بدأ في القرن السابع، وكان الذي بدأه تاجر غني في الجزيرة العربية يدعى محمداً ، وقدْ زعم أنّه نبي، ووجد أتباعاً لهُ بين سائر العرب، وقال لهم إنّ الله قد اصطفاهم لحكم العالم''. وهذه النبذة من 'المعرفة'، تتلوها أخرى، تجاربها في 'الدقة ' وهي : ''وبُعيد وفاة محمد، جُمعت تعاليمه وسُجلّت في كتاب يُسمّى القرآن، وهو الذي أصبح الكتاب المقدس للإسلام''[103].

وهذه الأفكار الفظة تلقي التأييد لا المعارضة من الأكاديمي الذي يتولى دراسة الشرق الأدنى العربي . (ومن الجدير بالذكر، بهذه المناسبة، أن حادثة جامعة برنستون التي أشرت إليها آنفاً شهدتها جامعة تعتز بقسم دراسات الشرق الأدنى الذي أنشيء فيها عام ١٩٢٧، وهو أقدم نسم من نوعه في البلاد). خذْ مثلاً التقرير الذي أعده مورو بيرجر عام 1967، وهو أستاذ علم الاجتماع ودراسات الشرق الأدني في جامعة برنستون، بناءً على طلب وزارة الصحة والتربية والرعاية الاجتماعية، وكان عندها رئيس رابطة دراسات الشرق الأوسط، وهي الجمعية المهنية التي تضم الباحثين المعنيين بجميع جوانب حياة الشرق الأدنى ''أساساً منذ نشأة الإسلام من وجهة نظر علّم الاجتماع والعلوم الإنسانية''[104] والتي تأسست في عام 1967، وقدْ جعل عنوان دراسته ''دراسات الشرق الأوسط وشمال إفريقيا: التطورات والاحتياجات'' ونشرها في العدد الثاني من نشرة تلك الجمعية. ويبدأ بيرجر باستعراض أهمية هذا الإقليم استراتيجيًّا واقتصادياً وسياسياً للولايات المتحدة، ثمّ يعرب عن تأييده لشتى مشروعات دعم البرامج الدراسية في الجامعات التي اضطلعت بها حكومة الولايات المتحدة والمؤسسات الخاصة - مثل قانون التعليم الخاص بالدفاع الوطني الصادر في عام 1958 (والذي يمثل مبادرة مستلهمة مباشرة من نجاح الاتحاد السوفييتي في إطلاق القمر الصناعي الأول 'سپوتنيك') وإقامة الروابط بين مجلس بحوث العلوم الاجتماعية وبين دراسات الشرق الأوسط - وينتهي بيرجر إلى النتائج التالية :

’لا يعتبر إقليم الشرق الأوسط وشمال إفريقيا‘ الحديث مركزاً

للإنجاز الثقافي العظيم، وليس من المحتمل أن يصبح كذلك في المستقبل القريب. ومن ثمّ فإن دراسة الإقليم أو لغاته غير مجزية في ذاتها من زاوية الثقافة الحديثة.

... وليس إقليمنا مركزاً لقوة سياسية كبرى ولا يتمتع بإمكانات اكتساب هذه القوة ... وأهمية الشرق الأوسط السياسية المباشرة للولايات المتحدة آخذة في الانحسار (ويصدق ذَلكَ بدرجة أقل على شمال إفريقيا بالمقارنة بإفريقيا وأمريكا اللاتينية والشرق الأقصى (حتى من زاوية ’’احتلال العناوين الرئيسية‘‘أو تَسبيُّهِ في ’’المتاعب‘‘).

... وهكذا فإن الشرق الأوسط المعاصر لا يتمتع إلا بقدر ضئيل من الخصائص التي تبدو مهمة في اجتذاب أنظار الباحثين. ولكن هذا لا ينتقص من صحة دراسة المنطقة والقيمة الفكرية لهذه الدراسة، ولايمس نوعية العمل الذي يقوم به الباحثون فيها، وإن كانَ يضع حدوداً، وعلينا أن ندركها، لطاقة المجال على قبول الزيادة في أعداد الباحثين والدارسين فيه[105].

من الواضح أن ما يتنبأ به بيرجر هنا يدعو للأسف إلى حد كبير، ويزيد من هذا الأسف أن المسئولين لمّ يكلفوه بوضع هذا التقرير بسبب خبرته فحسب بالشرق الأدنى، بل لأنهم كانوا يتوقعون منه - على نحو ما يتضح في ختام التقرير - أن يكون في موقع يُمكنه من التنبؤ بمستقبل الإقليم ومستقبل السياسات الخاصة به . وأعتقد أن عجزه عن أن يدرك أن الشرق الأوسط يتمتع بأهمية سياسية كبرى، وأنه قد يكتسب قوة سياسية كبيرة، لا يعتبر انحرافاً عارضاً في الحُكم، فالخطئان الرئيسيان اللذان يرتكبهما بيرجر واردان في الفقرتين الأولى والأخيرة، وكلاهما ينحدر تاريخياً من سلالة الاستشراق على نحو ما درسناه حتّى الآن. فإذا نظرنا إلى ما يقوله بيرجر عن عدم وجود إنجاز ثقافي عظيم، وما ينتهي إليه بشأن دراسة الإقليم في المستقبل - أي إنّ الشرق الأوسط لا يجتذب اهتمام الباحثين بسبب وجره ضعفه

المتأصلة - وجسدنا تكراراً دقيقاً للرأي الاستشراقي المعتمد الذي يقول إنّ الساميين لمّ يُنشئوا قطّ ثقافة عظمى، وإن العالم السامي، كما قال رينان مراراً وتكراراً، أفقر من أن يجتذب الاهتمام العالمى يوماً ما. ومعنى هذا أن بيرجر كانَ يؤكد موقفُه الأساسي باعتباره مستشرقاً، فهو يكرر الأحكام التي أصبحت تقليدية راسخة، ويرفض رفضاً قاطعاً أن يدرك ما تشهده عيناه ، إذ لمّ يكن بيرجر يكتب ما كتب منذ خمسين سنةً، بل في الفترة التي كانت الولايات المتحدة تستورد فيها نحو عشرة في المائة من إمدادات نفطها من الشرق، وكانت استثماراتها الاستراتيجية والاقتصادية في المنطقة بالغة الضخامة . وما يقوله، في الواقع، هو إنه لولا أشخاص من أمثاله لانتهى مصير الشرق الأوسط إلى التجاهل، وإنه لولا دوره في الوساطة والتفسير لما تمكن أحد من فهم ذَلكَ المكان، لسببين: الأول أن ما يتطلب الفهم فيه محدود وغريب إلى حد بعيد، والثاني هو أن المستشرق وحده هو الذي يستطيع تفسير الشرق، ما دام الشرق يعجز عجزاً متأصلا عن تفسير ذاته .

وأما أن بيرجر لمّ يكن مستشرقاً كلاسيكياً عندما كتب هذا الكلام (فهو ما لمّ يكنه وليس كذلك حتّى الآن) بقدر ما كانَ عالم اجتماع محترف، فذلك لا يقلل من مدى الدَّين الذي يدين به للاستشراق وأفكاره. ومن بين هذه الأفكار نزعةٌ اكتسبت شرعيةٌ خاصة، وهي نزعة النفور من المادة التي تمثّل القاعدة الرئيسية لدراسته وخفض قيمتها، وكانت نزعة بلغ من قوتها عندَ بيرجر تعتيم الحقائق الفعلية التي تشهدها عيناه، وهي تؤدي إلى ما هو أعجب، إذ لا تُلزمه بأن يسأل نفسه : لماذا يوصي أي فرد بتكريس حياته الدراسة

ثقافة الشرق الأوسط، على نحو مافعل هو، ما دام ذَلكَ الإقليم ''ليس مركزاً للإنجاز الثقافي العظيم''؟ والباحثون قد يدرسون، أكثر من الأطباء مثلاً، ما يحبونه وما يحظى باهتمامهم، ولا يدفع الباحث إلى دراسة ما لا يُكنُّ لهُ تقديراً إلا الإحساس المبالغ فيه بالواجب الثقافي . ولكن هذا الإحساس بالواجب ذاته هو الذي عمل الاستشراق على رعايته وتأكيده، لأن الثقافة بصفة عامة قد وُضعت المستشرق خلّف 'المتاريس '

فأصبح في عمله المهني يواجه الشرق - بضروب همجيته وغرابته وتمرده - ا ويحافظ على ابتعاده باسم الغرب.

وأنا أشير إلى بيرجر باعتباره مثالاً على الموقف الأكاديمي تجاه الشرق الإسلامي، إذ يوضح لنا هذا المثال كيف يدعم المنظورُ العلميُّ الصور الكاريكاتورية التي تحظى بالدعاية في الثقافة الشعبية، ولكن بيرجر أيضاً يرمز إلى أشد صور التحول في الاستشراق شيوعاً، ألاّ وهو تحوله من مبحث في فقه اللغة في المقام الأول، وفهم عام وغامض للشرق، إلى تخصص دقيق في علم الاجتماع. لمّ يُعد المستشرق يحاول أولاً إجادة اللغات 'الباطنة ' للشرق، بل يبدأ باعتباره متخصصاً في علم الاجتماع في ''تطبيق'' علمه على الشرق أو على أي مكان آخر، وهذه هي المساهمة الأمريكية الخاصة في تاريخ الاستشراق، وقدْ نشأت ، على وجه التقريب، في الفترة التي تلت الحرب العالمية الثانية مباشرة، حين وجدت الولايات المتحدة أنها تشغل الموقع الذي أخلته بريطانيا وفرنسا، وأما الخبرة الأمريكية بالشرق قبل تلك اللحظة 'الاستثنائية '، فكانت محدودة : كانَ بعض الكتاب الأمريكيين الذين يشعرون بالعزلة الثقافية مثل هيرمان مل□يل يبدون اهتماماً بالشرق، وبعض الكتاب الساخرين من أمثال مارك توين يزورون الشرق ويكتبون عنه ، وكان دعاة مذهب 'التعالية' يرون الروابط القائمة بين الفكر الهندي وتفكيرهم، وكان بعض رجال اللاهوت المسيحي ودارسي الكتاب المقدس يتعلمون اللغات الشرقية الخاصة بالكتاب المقدس، وكانت تقع بعض اللقاءات مع قراصنة البربر وأمثالهم، دبلوماسياً وحربياً، وبعض الحملات البحرية المتفرقة في الشرق الأقصى، وكذلك، كما هو معروف، البعثات التبشيرية إلى كل مكان في الشرق، ولكن الولايات المتحدة لمّ تشهد تقاليد استشراقية تمثّل استثماراً عميق الجذور، وهكذا فإن المعرفة بالشرق لمّ تتعرض مطلقاً لخطوات التنقيح وإقامة الشبكات وإعادة البناء التي بدأتْ في دراسة فقة اللغة، وهي التي مَرّت بها في أوروبا. أضف إلى ذَلكَ أن الولايات المتحدة لمّ تستثمر الشرق في الإبداع الأدبي مطلقاً، ربما لأن الحدود التي اتجهت الأنظار إلى 'استثمارها ' ،

أو التي يُعتد بها، كانت تقع في الغرب الأمريكي. وهكذا أصبح الشرق، في أعقاب الحرب العالمية الثانية مباشرة، قضية إدارية أو مسالة خاصَّة بالسياسات الأمريكية، لا قضية عامة شاملة على نحو ما كانه الشرق بالنسبة لأوروبا على امتداد قرون طويلة . وهكذا دخل الساحة عالم الاجتماع والخبير الجديد، وهما اللذان تكفلا بحمل لواء الاستشراق، وإن كانت سواعدهما أضعف قليلاً من سواعد أسلافهم. ولقد قاما بدورهما، كما سنرى، بإدخال تغييرات فيه حتّى اختلفت معالمه اختلافاً شبه كامل. ولكن المستشرق الجديد خلّف الأسلاف، على أية حال، في اتخاذ مواقف العداء الثقافي والمحافظة عليها.

ومن الملامح البارزة للاهتمام الأمريكي الجديد بالشرق من منظور علم الاجتماع تجنبه الغريب للأدب، فقد تُقرأ صفحات لا تحصى ما يكتبه الخبراء عن الشرق الأدنى الحديث دون أن تصادف إشارة مفردة للأدب، إذ يبدو أن 'الخبير' بالإقليم يهتم أشد اهتمام بما يعتبره ''حقائق ''، وربما أدى النص الأدبي إلى 'اضطراب' في هذه الحقائق، وحصيلةُ تأثير هذا التجاهل العجيب اللوعي الأمريكي الحديث بالشرق

العربي أو الإسلامي هو حبس الإقليم وسكان الإقليم في قالب فكرى مغلق، بعد اختزال هذا وذاك في " مواقف" و " اتجاهات" وإحصائيات، وباختصار بعد سلبهما الطابع الإنساني. فلمّا كانَ الشاعر أو الروائي العربي، وما أكثر أعدادهما، يكتب عن خبراته وعن قيمه وعن إنسانيته (مهما تبلغ غرابتها) فإنه يؤدي في الواقع إلى ارتباك شتى الأنساق (أي الصور، أو القوالب اللفظية أو التجريدات) التي تمثّل الشرق. فالنص الأدبي يتكلم مباشرة، إلى حد ما، عن حقيقة واقعة حية، لا ترجع قوتها إلى كونها عربية أو فرنسية أو انجليزية، بل تكمن في حيوية الكلمات التي تؤدى - بالاستعارة التي يستخدمها فلوبير في إغراء القديس أنطوان - إلى سقوط الأصنام من أيدى المستشرقين وإرغامهم على التخلي عن تلك الأطفال المشلولة العظيمة، أي أفكارهم عن الشرق، التي تحاول أن تزعم أنها الشرق.

ويعتبر غياب الأدب، وموقف فقه اللغة الضعيف نسبياً في الدراسات

الأمريكية المعاصرة للشرق الأدنى، نماذج توضح الاتجاه الغريب الضعيف نسبياً في الاستشراق الأمريكي، والمؤكد أن وصفي إياه بالاستشراق يمثل خروجاً عن القاعدة، إذ ما أندر أن نجد فيما يفعله الخبراء الأكاديميون بالشرق الأدنى اليوم ما يشبه الاستشراق التقليدي من النوع الذي بلغ نهايته بالانجليزي جيب والفرنسي ماسينيون، فأهم ما يتكرر لديهم، كما قلت، هو عداء ثقافي معين وإدراك لا يعتمد على فقه اللغة بقدر ما يعتمد على ما يُسمّى "الخبرة ". ونحن نرى، من زاوية النَّسَب، أن الاستشراق الأمريكي الحديث ينحدر من أصلاب مدارس اللغات التي أنشأها الجيش في أثناء الحرب وبعدها، ومن اهتمام الحكومة والشركات المفاجئ بالعالم غير الغربي، والمنافسة مع الاتحاد السوفييتي في إطار الحرب الباردة، والآثار الباقية للمواقف التبشيرية تجاه الشرقيين الذين أصبحوا يعتبرون 'جاهزين ' للإصلاح وإعادة التعليم. وإذا كانت الدراسة الخارجة عن إطار فقه اللغة للغَّات الشرقية 'الباطنة' مفيدة الأسباب استراتيجية مبدئية، وواضحة، فإنها مفيدة أيضاً في إضفاء سمة السلطة على " "الخبير "، إلى درجة تقرب من الإيمان الأعمى به، وهو الذي يستطيع أن يتعامل، فيما يبدو، مع مادة بالغة الغموض ببراعة فائقة.

ولا تشغل دراسة اللغة مكاناً مرموقة على سُلمّ الموضوعات الذي أقامه علم الاجتماع، إذ لا تزيد عن كونها أداة لتحقيق غايات اسمى، ولا تعتبر قطعاً وسيلة لقراءة النصوص الأدبية . ففي عام 1958، على سبيل المثال، قام معهد الشرق الأوسط، وهو مؤسسة شبه حكومية أنشئت لمتابعة ورعاية الاهتمام البحثي بالشرق الأوسط، بإصدار تقرير عن البحوث الجارية، وفيه قسم بعنوان "الحالة الراهنة للدراسات العربية في الولايات المتحدة" (كتبه - وهذا في ذاته طريف - أستاذ للِغَّة العبرية) وله تصدير موجز يقول "لمّ تعد معرفة اللغات الأجنبية، مثلاً، مجالاً مقصوراً على الباحثين في العلوم الإنسانية، بل إنها أداة عمل في أيدي المهندس والاقتصادي وعالم الاجتماع وكثير من المتخصصين الآخرين". والتقرير كلّه يؤكد أهمية اللغة العربية الكبار موظفي شركات النفط، والفنيين، وأفراد الجيش، ولكن

موضوع الحديث الرئيسي في التقرير ينحصر في الجمل الثلاث التالية "يتخرج في الجامعات الروسية الآن من يتحدثون العربية بطلاقة، وقدْ تبينت روسيا أهمية استمالة قلوب الناس من خلال عقولهم، باستخدام لغتهم القومية، ولا حاجة بالولايات المتحدة للتلكؤ في تطوير برنامج دراسة اللغات الأجنبية فيها" [106]. وهكذا نرى أن اللغات الشرقية تدخل في إطار هدف ما من أهداف السياسات - على نحو ما كانته دائماً، إلى حد ما - أو في إطار جهد دعائى متصل قائم. ومن منظور هذين الهدفين تصبح دراسة اللغات الشرقية أداة لتنفيذ أطروحات هارولد لاسويل عن الدعاية، وهي التي تقول: ليست العبرة بما يكون الناس

عليه أو ما يعتنقونه من أفكار، بل بما يُمكن أن نجعلهم عليه ونجعلهم يعتنقونه :

يجمع موقف صاحب الدعاية في الواقع بين احترام الفردية وبين اللامبالاة بالديموقراطية الشكلية، فأما احترام الفردية فينشأ من أن العمليات الواسعة النطاق تعتمد على دعم الجمهور والخبرة بالطابع المتغير للأفضليات البشرية ... والاحترام المذكور للأفراد في وسط الجمهور لا يستند إلى مذاهب ديموقراطية جامدة تقول بأن الناس افضل من يحكم على مصالحهم، أو الانتقال بسرعة من بديل إلى بديل دون أسباب صلبة، أو التعلق بفزع إلى شذرات صخرة معشبة طال عليها القدم، إذ إنّ حساب إمكانات ضمان تغيير دائم في العادات والقيم يتطلب ما يزيد كثيراً عن تقدير أفضليات الناس بصفة عامة، أي إنه يعنى أن نأخذ في حسابنا نسيج شبكة العلاقات التي تربط الناس بعضهم البعض ، والبحث عن دلائل لما يفضلونه ، وقدْ لا يتجلى فيه أي قصدٍ أو عمد، ووضع برنامج موجه إلى إيجاد حل مناسب في الواقع ... وأما فيما يتعلق بإجراءات التكيُّف التي تتطلب فعلاً عمل الجمهور، فإن مهمة صاحب الدعاية تنصبُّ على ابتداع رموز للأهداف ذات وظيفة مزدوجة تتضمن

تيسير الإيمان بها والتكيف معها. ولابد لهذه الرموز أن تجعل الناس يتقبلونها تلقائياً ... ومن ثمَّ فإن المثل الأعلى للإدارة هو التحكم في الموقف لا من خلال فرصة السيطرة بل من خلال التكهن ... وصاحب الدعاية يُسَلِّم بأن جميع أحداث الدنيا لها أسبابها، وبأنه لا يُمكن التنبؤ إلا بجانب منها فحسب...[107]

وهكذا فإن تعلم اللغة الأجنبية يتحول إلى جزء من هجوم يَدِقُّ فهمه على السكان، مثلما تتحول دراسة إقليم أجنبي مثل الشرق إلى برنامج للسيطرة من خلال التكهن.

لكنه لابد لأمثال هذه البرامج أن تكتسى كسوة ليبرالية، وهو العمل المنوط بالباحثين ذوى النوايا الحسنة والمتحمسين. فالفكرة التي تلقى التشجيع هي أننا إذّا درسنا الشرقيين أو المسلمين أو العرب، فسوف نستطيع ''نحن '' أن تعرف شعباً آخر، وأسلوب حياته، وتفكيره وهلم جرًّا. ومن الأفضل دائماً، تحقيقاً لهذه الغاية، أن ندعهم يتكلمون بألسنتهم، وأن'يمثلوا' ذواتهم (حتى ولو كانت تكمن خلّف هذه الخرافة عبارة ماركس - التي يوافق الاسويل عليها - عن لويس نابليون، وهي ''لا يستطيعون تمثيل أنفسهم، لابد أن يمثلهم غيرهم '') ولكن ذَلكَ لا يصدّق إلا إلى حد ما، وبصورة خاصة. ففي عام ١٩٧٣، وفي أيام القلق أثناء حرب أكتوبر بين العرب وإسرائيل كلفت مجلة نيويورك تايمز اثنين بكتابة مقالتين تمثلان الجانبين العربي والإسرائيلي في تلك الحرب. كانَ الجانب الإسرائيلي يمثله محام إسرائيلي، والجانب العربي يمثله سفير أمريكى سابق في إحدى البلدان العربية دون أن يحمّل أي مؤهلات رسمية في الدراسات العربية . وحتى لا نتسرع فتنتهى مباشرة إلى استنتاج بسيط يقول إنّ المجلة رأت أن العرب لا يستطيعون تمثيل أنفسهم، يحسن بنا أن نتذكر أن العرب واليهود في هذه الحالة ساميون (بالوصف الثقافي العريض الذي ناقشته في هذا الكتاب) وأن المجلة فرضت على الجانبين أن يمثلهم غيرهم أمام جمهور غربى . ويجدر بنا أن نتذكر الفقرة التالية من إحدى

روايات الروائي الفرنسي مارسيل بروست، حيث يصف الظهور المفاجئ لأحد اليهود في غرفة استقبال ارستوقراطية على النحو التالي:

قد يضمر الرومانيون والمصريون والأتراك الكراهية لليهود، ولكن الفوارق بين هؤلاء لا تبدو للعيان في غرفة استقبال فرنسية، والدخول المفاجئ لأحد اليهود كأنما خرج من قلب الصحراء، وقدْ انحنى جسده قابعا مثل جسد الضبع، وامتدت عنقه مائلة إلى الأمام، وأخذ يبسط يديه وهو يقدم''السلامات '' متباهيًا،

يمثل إشباعاً كاملاً لمن يحب أن يتذوق

طعم الشرق[108].

2 - **سياسة العلاقات الثقافية**. إذًا كانَ من الصحيح القول بأن الولايات المتحدة لمّ تصبح في الواقع امبراطورية عالمية حتّى القرن العشرين ، فمن الصحيح أيضاً أنها قد شُغلت في القرن التاسع عشر بالشرق بالصورة التي مهدت لانشغالها الإمبريالي السافر بالشرق فيما بعد. وسوف ننحى جانباً الحملات التي قامت بها ضد قراصنة البربر في ١٨٠١ و 1815 وننظر في تأسيس الجمعية الشرقية الأمريكية في عام ١٨٤٢ ، إذ تحدث رئيس الجمعية في أول اجتماع سنوى تعقده، وكان ذَلكَ في عام 1843، واسمه چون پيكرينج، وقال بوضوح وجلاء إنّ أمريكا تعتزم دراسة الشرق حتّى تحذو حذو الدول الإمبريالية الأوروبية. وكانت رسالة بيكرينج تقول إنّ إطار الدراسات الشرقية - آنذاك وحالياً - إطار سياسى لا علمى وحسب . وانظر كيف يقيم الحجية الداعية إلى الاستشراق، في الملخص التالي، بحيث لا يكاد يكون لدينا شك في القصد منه:

في أول اجتماع سنوي للجمعية الأمريكية عام 1843 بدأ رئيسها پيكرينج بعرض باهر للحقل الذي اقُترح عليها أن تقوم بغرسه وتنميته، فأشار إلى الظروف المواتية إلى أقصى حد آنذاك ، وإلى السلام الذي يسود في كل مكان، وإلى زيادة حرية

دخول البلدان الشرقية، وزيادة سهولة الاتصال، إذ كانت الأرض تبدو هادئة في أيام مترنيخ ولويس فيليب، وكانت معاهدة نانكنج قد فُتحت الموانئ الصينية، وبدأت السفن العابرة للمحيطات تستخدم الرَّفاص المروحي، واستكمل مُورس جهاز التلغراف الذي ابتكره، واقترح بالفعل مدّ الكابل الذي يعبر المحيط الأطلسي، وأما أهداف الجمعية فكانت غرس وتنمية دراسة اللغات الآسيوية والإفريقية والبولينيزية، وكل ما يتعلق بالشرق، والعمل على تذوق الدراسات الشرقية في هذا البلد، ونشر النصوص والترجمات والرسائل، وتكوين مكتبة وخزانة للمحفوظات . ولقد اكتمل معظم العمل في المجال الآسيوي، وخصوصاً في اللغة السنسكريتية واللغات السامية[109] .

كانَ مترنيخ ولويس - فيليب ومعاهدة نانكنج والرفَّاص المروحى رموزاً توحي بالكوكبة الإمبريالية التي سوف تُسَهلُ الاختراق اليورو امريكى للشرق . ولم يتوقف ذَلكَ حتّى الآن. بل إنّ رجال التبشير في الشرق الأدنى الذين اكتسبوا شهرة أسطورية في القرنين التاسع عشر والعشرين لمّ يضطلعوا بالدور الذي كلفهم الله به بل بالدور الذي كلفهم به إلههم هم، وثقافتهم هم ومصيرهم هم[110] . ولقد كانت المؤسسات التبشيرية الأولى - مثل المطابع والمدارس والجامعات والمستشفيات وما إلى ذَلكَ - تساهم بطبيعة الحال في تقدم المنطقة، ولكن الطابع الإمبريالي المميز لها والتأييد الذي تتمتع به من حكومة الولايات المتحدة، يزيل أي فرق بينها وبين نظائرها الفرنسية والبريطانية في الشرق. وكان موقف الولايات المتحدة أثناء الحرب العالمية الأولى الذي أصبح يمثل أهتماماً رئيسياً، في سياسات الولايات المتحدة ، بالصهيونية وباستعمار فلسطين، قد لعب دوراً لا يستهان به في دخول الولايات المتحدة الحرب، كما إنّ المناقشات في بريطانيا قبل إعلان بلفور (نوفمبر ١٩١٧) وبعده كانَ يتجلى فيها مدى الجِديَّة التي كانت الولايات المتحدة تنظر بها إلى هذا الإعلان[111] . وفي أثناء الحرب العالمية الثانية

وبعدها، تصاعد اهتمام الولايات المتحدة بالشرق الأوسط تصاعداً كبيراً، فكانت القاهرة وطهران وشمال إفريقيا ساحات هامة في الحرب، ونظراً الاستغلال النفط في تلك المنطقة واستغلال مواردها الاستراتيجية

والبشرية الذي كانت بريطانيا وفرنسا رائدتين فيه، تأهبت الولايات المتحدة للاضطلاع بدورها الإمبريالي بعد الحرب.

ولم يكن أقلّ جوانب هذا الدور شأناً ''سياسة العلاقات الثقافية''- وفق التعريف الذي وضعه مورتيمر جريفز لها عام 1950، وقال إنّ هذه السياسة تتضمن محاولة الحصول على ''كل المطبوعات ذات الشأن بجميع اللغات المهمة في الشرق الأدنى والمنشورة منذ عام ١٩٠٠'' وهذه محاولة يجب ''على الكونجرس في بلدنا الإقرار بها باعتبارها من تدابير أمننا القومى''. وجاء في الحجة التي عرضها جريفز (وأقول عَرَضاً إنها لقيت آذاناً صاغية إلى أقصى حد، إنّ القضية المعروضة تتعلق، بوضوح، بضرورة ''الارتقاء كثيراً بالفهم الأمريكي للقوى التي تناوئ الفكرة الأمريكية بقبول الشرق الأدنى لنا. وأهم هذه القوي، بطبيعة الحال، هي الشيوعية والإسلام'' [112] وقدْ أدى هذا القلق إلى نشأة الجهاز الهائل للبحث العلمي في الشرق الأوسط، فكأنما كانَ هذا الجهاز ملحقاً معاصراً بالجمعية الشرقية الأمريكية التي كانت أكثر أهتماماً بالماضي. وكان النموذج الصادق لذلك - في استجابته لمقتضيات الأمن العام والسياسات العامة (لا البحث العلمي البحت، على نحو ما يزعمون كثيراً) - هو معهد الشرق الأوسط الذي أنشئ في مايو 1946 في واشنطن، برعاية الحكومة الفيدرالية ، وإن لمّ يكن تماماً داخل إطارها[113] وإن لمّ تكن هي التي أسسته . ومن رحم أمثال هذه المنظمات خرجت جمعية دراسات الشرق الأوسط، وجاء الدعم القوي من جانب مؤسسة فورد وغيرها من المؤسسات ، ووُلدت شتي برامج الدعم للجامعات، وشتى مشروعات البحوث الفيدرالية ، والمشروعات البحثية التي قامت بها هيئات متعددة، مثل وزارة الدفاع، وشركة راند، ومعهد هدسون، والجهود الاستشارية ، وجهود اكتساب الموازرة من المصارف، وشركات النفط، والشركات المتعددة الجنسيات، وما إليها بسبيل .

1451

وليس من قبيل الاختزال أن نقول إن هذا كله مازال يحتفظ في معظم أنشطته العامة والتفصيلية بالنظرة الاستشراقية التقليدية التي نشأت وترعرعت في أوروبا .

والتوازي بين الخطط الإمبريالية في أوروبا وأمريكا بشأن الشرق (الأدنى والأقصى) واضح، وربما لم تكن الأمور التالية لا تتمتع بنفس الوضوح وهي: (أ) مدى ما تعرضت له تقاليد البحث الاستشراقي الأوروبي من تكييف ومن إضفاء الصبغة الطبيعية والألفة عليها وإشاعتها على المستوى الشعبي، وإن لم يصل ذلك إلى حد الاستيلاء عليها، ثم إدراجها في تيار ازدهار دراسات الشرق الأوسط في الولايات المتحدة ؛ و(ب) مدى ما أدت إليه التقاليد الأوروبية من نشأة موقفٍ متماسكٍ في الولايات المتحدة يشترك فيه معظم الباحثين والمؤسسات، وأساليب 'الخطاب'، والتوجهات، على الرغم من مظهر التنقيح المعاصر، إلى جانب استخدام تقنيات علم الاجتماع

(من جديد) التي تتخذ مظهر التقدم البالغ. ولقد سبق لي أن ناقشت أفكار چيب، لكنني يجب أن أشير إلى أنه أصبح في منتصف الخمسينيات مديراً لمركز هارڤارد لدراسات الشرق الأوسط، وكان لتفكيره وأسلوبه بفضل هذا المنصب نفوذهما المهم. وكان وجود چيب في الولايات المتحدة يختلف من

حيث ما فعله من أجل هذا المجال عن وجود الأستاذ فيليب حِتّي في جامعة برنستون منذ أواخر العشرينيات، إذ تخرج في جامعة برنستون عدد كبير من أهم الباحثين، وأدى النوع الخاص من الدراسات الشرقية فيها إلى إثارة اهتمام كثير من الباحثين بهذا المجال، وأما چيب فكان ذا صلة أوثق بجانب

الاستشراق المعني بالسياسات العامة، وكان موقعه في هارڤارد يوجه الاستشراق إلى التركيز على منهج دراسات المناطق في زمن الحرب الباردة إلى درجة تفوق كثيراً تركيز حِتّى عليه في جامعة برنستون.

ومع ذلك فإن عمل چيب الخاص لم يستعمل بصورة سافرة لغة ’الخطاب‘ الثقافي وفقاً للتقاليد التي أرساها رينان وبيكر و ماسينيون، رغم أن هذا ’الخطاب‘ وجهازه الفكري وعقائده الجامدة كانت قائمة إلى حد كبير

-

الاستشراق الآن

-

452

وبصفة أساسية في عمل جوستاڤ فون جرونيباوم وسلطته الفكرية في جامعة شيكاغو ثم في جامعة كاليفورنيا بلوس أنچليس (وإن لم تقتصر عليه) فلقد أتي إلى الولايات المتحدة في إطار الهجرة الفكرية للباحثين الأوروبيين الهاربين من وجه الفاشية (114) ثم كتب دراساته الاستشراقية الصّرْفة التي تركز على الإسلام باعتباره ثقافة كلية، واستمر من بداية حياته العملية إلى نهايتها في إصدار الأحكام العامة عليه وهي التي تتسم في جوهرها بطابع سلبي اختزالي، وكان أسلوبه لا يكاد يُقرأ إذ يشي بالعلم الفياض المنوع في التقاليد النمسوية الألمانية، والذي تظهر الأدلة المشتتة عليه في أسلوبه في أحيانٍ كثيرة، ويشى كذلك باستيعابه لضروب التحيز التي تكتسي طابعاً علميّا زائفًا، وهي التي كانت مُعْتَمَدَةً في الاستشراق الفرنسي والبريطاني والإيطالي، إلى جانب محاولة شبه مستميتة للظهور بمظهر الحياد في الملاحظة والبحث. وإذا تأملنا صفحة تمثل ذلك الأسلوب عن صورة الذات الإسلامية وجدناه يحشر فيها حشراً بضع إشارات لنصوص إسلامية مستقاة من أكبر عدد ممكن من الفترات التاريخية، وإشارات إلى هوسيرل كذلك وفلاسفة ’ما قبل سقراط‘ ، وإشارات إلى ليڤي شتراوس وشتى علماء الاجتماع الأمريكيين. ولكن هذا كله لا يقلل من وضوح الكراهية شبه الضارية التي يضمرها فون جرونيباوم للإسلام، إذ يسهل عليه أن يفترض أن الإسلام ظاهرة وحدوية، بخلاف أي دين آخر أو حضارة أخرى، ثم ينطلق لتبيان أنه دينٌ لا إنساني، عاجز عن التطور، وعن معرفة الذات، أو الموضوعية، وأنه غير خلاق و غير علمى و سلطوي. وفيما يلي مقتطفان يمثلانه خير تمثيل، وعلينا أن نتذكر أن فون جرونيباوم كانَ يكتب ما يكتب من موقع صاحب السلطة الفريدة التي يتمتع بها الباحث الأوروبي في الولايات المتحدة الذي يتولى مهام التدريس والإدارة ومنح المنح الدراسية لشبكة ضخمة من الباحثين في هذا المجال :

من الضروري أن ندرك أن الحضارة الإسلامية كيان ثقافي لا يشاركنا تطلعاتنا الأولية، فهر لا يهتم اهتمامًا رئيسيًا بالدراسة

- الفصل الثالث

{453

المنهجية للثقافات الأخرى، سواء كانت تمثل غاية في ذاتها أو وسيلة للوصول إلى فهم لطابعه الخاص وتاريخه الخاص. ولو كان صدق هذه الملاحظة يقتصر على الإسلام المعاصر وحسب، لربطنا بينها وبين حال الإسلام التي تتسم بالاضطراب العميق ، والتي لا تسمح له بالنظر إلى ما وراء ذاته ، إلا إذا أُرغم

على ذلك إرغامًا، لكنها ما دامت تصدق على الماضي أيضًا، فربما حاولنا أن نربط بينها وبين العداء الأساسي للمذهب الإنساني لهذه الحضارة {الإسلامية} بمعني الإصرار على رفض قبول اعتبار الإنسان حَكَمًا أو معيارًا للأمور إلى أي حد من الحدود، وبمعنى الميل إلى الرضى باعتبار الحقيقة أمرًا ينحصر في وصف الأبنية النفسية، أو بتعبير آخر، في الحقيقة النفسية .

إن{القومية العربية أو الإسلامية} تفتقر إلى مفهوم الحق المقدس للأمة، على الرغم من استخدامها عَرَضًا للكلمة الشائعة، وتفتقر إلى شرعة أخلاقية بنيوية، ويبدو أنها تفتقر أيضًا إلى الإيمان بالتقدم الآلي الذي ساد في أواخر القرن التاسع عشر، وتفتقر قبل كل شيء إلى القوة الفكرية لكل ظاهرة أولية. فالسلطة والرغبة في السلطة غايتان في ذواتهما. {لا يبدو أن هذه الجملة تفي بأي غرض من أغراض الحجة، ولكنها ولاشك تبعث الثقة في قلب جرونيباوم، النابعة من استخدام عبارة توحي بالتفلسف دون أن تعني شيئًا، كأنما يريد الاطمئنان إلى أنه لا يحط من قدر الإسلام بل يتكلم عنه كلامًا حكيمًا}. {وما يشعر به الإسلام} من استياء من الاستهانة السياسية به يجعله نافد الصبر ويعوق قيامه بالتحليل والتخطيط في المدى

الطويل في المجال الفكري (115) .

قد نتأدب فنطلق صفة ’ الجدلية‘ على مثل هذا الكلام في معظم

السياقات الأخرى، أما في سياق الاستشراق، بطبيعة الحال، فإنه ’ معتمد‘

. الاستشراق الآن .

نسبيًّا، وكان يعتبر في عداد الحكمة المعتمدة في الدراسة الأمريكية للشرق الأوسط بعد الحرب العالمية الثانية، أساسًا بسبب الصيت الثقافي الذي يتمتع به الباحثون الأوروبيون. ولكن القضية هي أن العاملين في هذا المجال يقبلون عمل فون جرونيباوم دون مناقشة، حتى ولو عجز هذا المجال اليوم عن الإتيان بأشخاص من أمثاله. ومع ذلك فقد تصدى باحث واحد لوضع دراسة نقدية جادة لآراء فون جرونيباوم، وهو المؤرخ المغربي وصاحب النظريات السياسية عبد الله العروي.

ويستخدم هذا الباحث ظاهرة التكرار الاختزالي في عمل فون جرونيباوم أداةً عمليةً للقيام بدراسته النقدية المناهضة للاستشراق، فيسأل نفسه لماذا لا يتغير طابع الاختزال في عمل جرونيباوم، على الرغم مما يزخر به من تفاصيل كثيرة وما يظهر فيه من اتساع النطاق، قائلاً: ’’إن الصفات التي يلصقها جرونيباوم بالإسلام (قَروَسْطى، كلاسيكى، حديث) صفات محايدة بل وحشو لا لزوم له: فلا فرق بين الإسلام الكلاسيكي والإسلام القروسطى أو الإسلام وحسب ... ومن ثم فلا يوجد {عند فون جرونيباوم} إلا إسلام واحد يتغير داخل ذاته‘‘ (116) كما يقول فون جرونيباوم إن الإسلام الحديث قد ابتعد عن الغرب لأنه لا يزال مخلصًا لمعنى ذاته الأصيل؛ وإن لم يكن الإسلام يستطيع تحديث نفسه إلا بإعادة تفسير ذاته من وجهة نظر غربية، وهو - بطبيعة الحال - ما يبين فون جرونيباوم أنه مستحيل. والباحث المذكور يصف النتائج التي انتهى إليها جرونيباوم قائلاً إنها تصور في مجملها الإسلام في صورة الثقافة العاجزة عن التجديد، لكنه لا يذكر أن فكرة حاجة الإسلام إلى استخدام الأساليب الغربية في تحسين ذاته فكرة أصبحت في عداد البديهيات تقريبًا في دراسات الشرق الأوسط، وأن ذلك قد يُعزى إلى اتساع نطاق تأثير فون جرونيباوم. (إذ إن داڤيد جوردون، على سبيل المثال يحث العرب والإفريقيين والآسيويين على النضج في

كتابه تقرير المصير والتاريخ في العالم الثالث (١١٧) ، قائلاً إن ذلك لا يتحقق إلا بالتعلم من الموضوعية الغربية).

- الفصل الثالث

-

ويُبَيِّن تحليل الباحث المغربي أيضًا أن فون جرونيباوم قد استخدم النظرية الثقافية التي وضعها أ. ك. كروبر في فهم الإسلام، ويبين أن تطبيق هذا المنهج قد استلزم سلسلة من إجراءات الاختزال والحذف التي أتاحت رسم صورة تمثل الإسلام باعتباره مذهبًا مغلقًا قائمًا على الاستثناء والاستبعاد ، بحيث تمكن من النظر إلى كل جانب من الجوانب الكثيرة المنوعة للثقافة الإسلامية باعتباره تجسيدًا مباشرًا لقالب أصلى ثابت أو نظرية خاصة للإله ، تفرض عليهم جميعًا معنى محددًا ونظامًا خاصًّا، وهو ما يعني ترادف التطور والتاريخ والتقاليد والواقع في الإسلام. وقد أصاب الباحث المغربي عندما قال إن التاريخ باعتباره نظامًا مُرَكَّبا من الأحداث والأحوال الزمنية والدلالات لا يمكن اختزاله في مثل تلك الفكرة عن الثقافة، مثلما يستحيل اختزال الثقافة في الأيديولوجيا، أو اختزال الأيديولوجيا في اللاهوت. أي إن فون جرونيباوم قد وقع فريسة للعقائد الاستشراقية الجامدة التي ورثها ولجانب خاص من جوانب الإسلام اختار تفسيره تفسيرًا يجعله نقيصة، أي إن الإسلام يتمتع بنظرية دينية بالغة الوضوح والتفصيل لكنه يعاني من النقص الشديد في أوصاف الخبرة الدينية، مثلما يتمتع بنظرية سياسية بالغة الوضوح والتفصيل، ويعاني من قلة الوثائق السياسية الدقيقة، ويتمتع بنظرية عن البناء الاجتماعي ويعاني من النقص الشديد في الإجراءات الفردية المتميزة، ويتمتع بنظرية للتاريخ ويعاني من النقص الشديد في الأحداث ذات التاريخ الثابت، ويتمتع بنظرية اقتصادية ويعاني من النقص الشديد في السلاسل الحسابية الكمية وهلم جرًّا(118) والحصيلة النهائية لذلك رؤية تاريخية للإسلام مكبلة بقيود نظرية للثقافة التي تعجز عن إنصاف حقيقتها الوجودية أو حتى فحصها في الصور التي تتجلى فيها خبرات من يعيشون في كنفها، فلقد كان الإسلام

عند فون جرونيباوم، على أية حال، هو الإسلام الذي صوره أوائل المستشرقين الأوروبيين في صورة الصخرة الجامدة، أو العقيدة التي لا تأبه للخبرة البشرية العادية. و العقيدة الفظة، القائمة على الاختزال، والتي لا تتغير .

وهذه النظرة للإسلام سياسية في جوهرها، وغير مُنصفة، مهما تلطفنا في التعبير عنها . وأما قوة سيطرتها على المستشرق الجديد (أي الأصغر سناً

الاستشراق الآن . -

من فون جرونيباوم) فكانت ترجع في أحد جوانبها إلى سلطتها التقليدية ،

وترجع من جانب آخر إلى قيمة الانتفاع بها باعتبارها وسيلة لتفهم إقليم شاسع من أقاليم العالم والزعم بأنه يمثل ظاهرة متماسكة المعنى إلى أقصى حد. ولما كانَ الغرب قد عجز عن 'احتواء' الإسلام سياسيًّا بسهولة على مر التاريخ - ولاشك أن القومية العربية كانت ومازالت، منذ الحرب العالمية الثانية ، حركة تعلن صراحةً معاداتها للإمبريالية الغربية - فإن الرغبة في ترديد أفكار تشبع النهم عن الإسلام قد ازدادت، ردًّا على ذلك. ولقد قال أحد الثقات عن الإسلام (دون تحديد أي إسلام أو أي جانب من جوانب الإسلام

يعنيه) إنه ''أحد النماذج الأولية للمجتمعات التقليدية المغلقة''. ولاحظ هنا أنه يستخدم كلمة الإسلام في الإشارة، في الوقت نفسه، إلى دين وإلى مجتمع، وإلى نموذج أوَّليّ، وإلى واقع فعلي، وهو الاستخدام الذي يعلمنا درسًا مفيدًا! ولكن هذا الباحث نفسه سوف يولي ذلك كله مكانة ثانوية بعد الفكرة التي تقول إن مجتمعات الإسلام والشرق الأوسط تختلف عن المجتمعات السوية (لدينا ''نحن'') في أنها ذات طابع '' سياسى'' كامل، والمقصود بهذه الصفة لوم الإسلام لكونه غير '' ليبرالى''، أي غير قادر (مثلنا ''نحن'') على فصل السياسة عن الثقافة. والنتيجة رسم صورة أيديولوجية خبيثة لنا ''نحن'' ولهم ''هم''

لابد أن يظل تفهمُ مجتمع الشرق الأوسط هَدَفَنَا الأسمى. ولا يملك أي مجتمع أن ينظر إلى السياسة أو الاقتصاد أو الثقافة باعتبارها مجالات وجود مستقلة حقًّا لا مجرد تقسيمات لازمة الراحة الدارس، إلا إذا كان قد سبق له تحقيق الاستقرار الدينامي

{مثل مجتمعنا ''نحن''}. وأما في المجتمع التقليدي الذي لا يعطي ما لقيصر لقيصر وما للهِ للهِ، ولا يفصل بينهما، أو الذي يمر بحالة تغير وتقلب متواصل، فإن الصلة بين السياسة مثلاً وجميع الجوانب الأخرى للحياة هي لُبُّ القضية. وإذا نظرنا إلى الشرق الأوسط اليوم وجدنا أن قضية تزوج أربع زوجات أو

الاقتصار على واحدة ، وقضية الصوم والإفطار، وقضية اكتساب الأراضي أو فقدانها، وقضية الاستناد إلى التنزيل أو العقل، قد أصبحت قضايا سياسية ... ولا تقل حاجة المستشرق الجديد عن حاجة المسلم نفسه إلى البحث من جديد في حقيقة الأبنية

والعلاقات المهمة في المجتمع الإسلامي[١١٩] . وهو يقصد بتفاهة معظم هذه الأمثلة (الزواج من أربع زوجات والصوم أو الإفطار وهلم جرًّا) أن يدلل على شمولية الإسلام الكاملة واستبداده، وهو لا يقول لنا أين يفترض حدوث ذلك، لكنه يذكرنا بالحقيقة غير السياسية ولاشك التي تقول إن المستشرقين ''مسئولون إلى حد كبير عن جعل الشرقيين أنفسهم يُقَدِّرون ماضيهم تقديرًا دقيقًا'' [١٢٠] - ذلك أننا قد ننسى أن المستشرقين بحكم عملهم يحيطون بما يستحيل على الشرقيين أن يحيطوا به وحدهم.

وإذا كان هذا يلخِّص موقف مدرسة التطرف (أو ''التشدد'') في الاستشراق الأمريكي الجديد، فإن مدرسة الاعتدال (أو ''الليونة'') تؤكد أن المستشرقين التقليديين قد قدموا لنا الخطوط العريضة الأساسية للتاريخ الإسلامي والدين والمجتمع الإسلامي وإن كانوا ''في أحيان بالغة الكثرة يقنعون بتلخيص معنى حضارة ما استناداً إلى بضعة مخطوطات'' [١٢١] والمتخصص الجديد في دراسات المناطق إذن يختلف عن المستشرق التقليدي في سوق الحُجَج الفلسفية :

لا ينبغي السماح للمنهجية البحثية والنماذج المطبقة في البحث العلمي بتحديد موضوع الدراسة المختار أو بالحدّ من نطاق الملاحظة . ومن هذا المنظور تعتقد دراسات المناطق أن المعرفة الحقيقية لا تتوافر إلا عما هو موجود في الواقع، وأما المناهج والنظريات فهي تجريدات تُنَظِّم الملاحظات وتقدم شروحًا لها

طبقًا لمعايير غير تجريبية[١٢٢] . لا بأس، ولكن كيف يعرف المرء ''ما هو موجود في الواقع وإلى أي حد

يشارك من يعرف ’’ما هو موجود في الواقع‘‘ في تشكيله؟ الكاتب يترك

. الاستشراق الآن .

.

القضية دون حسم، بحيث أصبح الفهم الجديد للشرق، غير المقيد بأحكام القيمة، أي باعتبار الشرق كيانًا موجودًا وحسب، فهمًا راسخًا في برامج دراسات المناطق. والواقع أنه تندر دراسة الإسلام، ويندر البحث فيه، وتندر معرفته دون نظريات مغرضة : وسذاجة هذا التصور لا تكاد تُخفى ما يعنيه من الزاوية الأيديولوجية، أي الأطروحات السخيفة التي تفترض أن الإنسان لا ينهض بدورٍ ما في تكوين المادة والإجراءات المعرفية وتزعم أن الواقع الشرقي ساكن خامد أى ’’ يوجد‘‘ فحسب، ولا يستطيع إلا الثورى ’ المسياني‘ ، أي الذي يرجو الخلاص في المستقبل، (بتعبير الدكتور كيسنجر) أن ينكر الفرق بين الحقيقة القائمة في الواقع والحقيقة القائمة في ذهنه .

بيد أن بعض الصور المخففة للاستشراق القديم قد ازدهرت، وهي تقع موقعًا يتوسط مدرسة التطرف ومدرسة الاعتدال، وتتجلى في الرطانة الأكاديمية الجديدة في بعض الحالات، وفي الرطانة القديمة في حالات أخرى، وإن كانت العقائد الجامدة الرئيسية للاستشراق تظهر في أنقى أشكالها اليوم في الدراسات الخاصة بالعرب وبالإسلام. ولنحاول هنا تلخيصها، إذ تتمثل إحداها في الاختلاف المطلَق والمنتظم بين الغرب العقلاني المتقدم الشفوق الفائق ، وبين الشرق المنحرف المتخلف الأقل شأنًا، وتتمثل أخرى في اعتبار أن التجريدات الخاصة بالشرق، وخصوصًا تلك التجريدات القائمة على نصوص تمثّل الحضارة الشرقية ’’الكلاسيكية‘‘ أفضل دائمًا من الأدلّة المستمدة من حقائق الواقع الشرقي الحديث ، وتقول عقيذة جامدة ثالثة إن الشرق سرمدى، مُوَحَّد الصورة، وعاجز عن تعريف ذاته، ومن ثمّ يُفترْض أنه لابد من وضع مفردات تتسم بشدة التعميم والانتظام لوصف الشرق. من وجهة نظر غربية، وأنها ستكون أيضًا ’’ موضوعية‘‘ من الزاوية العلمية. وتقول عقيدة جامدة رابعة إن الشرق كيان علينا إما أن تخشى بأسِه (الخطر الأصفر، جحافل المغول، المستعمرات. السمراء) أو أن نسيطر عليه (بالتهدئة ، أو بالبحوث والتنمية، أو بالاحتلال المباشر كلما أمكن ذلك)

ومن العجب العجاب أن يستمر شيوع هذه الأفكار في الدروس الاكاديمية

- الفصل الثالث -

والحكومية للشرق الأدنى الحديث دون أن يثير أحد شكوكًا يُعْتَدُّ بها في صحتها، كما يدعو للأسف أيضاً عجزُ العمل الذي أنجزه الباحثون الإسلاميون أو العرب الذين طعنوا في عقائد الاستشراق الجامدة عن إحداث تأثير ُيذكر، على ندرة هذه الطعون، إذ إن المقالات المتفرقة التي تكتب من

حين لآخر، مهما تكن أهميتها في الوقت والمكان اللذين تكتب فيهما، لا تستطيع على الإطلاق التأثير في مجرى البحوث القائمة على اتفاق الآراء من

جانب شتى الهيئات والمؤسسات والتقاليد فهو اتفاق مهيب. ومعنى هذا أن الاستشراق الإسلامي قد عاش حياة معاصرة تختلف اختلافًا كاملاً عن فروع البحث الاستشراقي الأخرى، إذ قامت لجنة من الباحثين (ومعظمهم من الأمريكيين) وتسمي نفسها لجنة الباحثين في شئون آسيا الذين يساورهم القلق، بقيادة ثورة في الستينيات في صفوف المتخصصين في شرقىّ آسيا، كما تعرض خبراء الدراسات الإفريقية لمواجهة

مماثلة من جانب دعاة المراجعة والتنقيح، على نحو ما تعرض له المتخصصون في مناطق العالم الثالث الأخرى، ولم يسلم من المراجعة والتنقيح في عمله الآن إلا المتخصصون في الدراسات العربية والإسلامية، إذ لا يزالون يؤمنون بوجود ما يسمى المجتمع الإسلامي، والعقل العربي، والنفسية الشرقية، بل إن المتخصصين في العالم الإسلامي الحديث يطبقون نصوصًا لا تنطبق عليه تمامًا مثل القرآن ويحاولون من خلال هذه النصوص تفسير كل جانب من جوانب المجتمع المصرى أو الجزائري المعاصر. فالمستشرق يرسم صورًا مثالية للإسلام على نحو ما شهدها القرن السابع الميلادي ثم يفترض أنها قائمة في هذا العصر، غير عابئ بمؤثرات أخرى أحدث وأهم مثل تأثير الاستعمار والإمبريالية بل والسياسة العادية . ويتطارح المستشرقون القوالب اللفظية التي تصف سلوك المسلمين (أو المحمديين، كما لا يزال البعض يدعونهم أحيانًا) بدرجة من اللامبالاة التي لا يخاطر بها أحد في الحديث عن السود أو اليهود، والمسلم في أفضل صوره

''مصدر معلومات محلىّ'' للمستشرق، وإن كان المستشرق لا يزال يحتقره مراً باعتباره مارقًا، كما كُتب على المسلم، عقابًا على 'خطاياه' ، أن يتحمل أيضاً

-. الاستشراق الان .-

الإشارة إليه بتعبير 'عدو الصهيونية' ، وهو تعبير سلبي يضعه في موقع 'الجاحد الكنود'!

لاشك في وجود منظومة راسخة لدراسات الشرق الأوسط، تمثل مجمع مصالح المنتفعين، وشبكات من ''الشركاء المهنيين'' أو ''الخبراء'' التي تربط ما بين نشاط الشركات التجارية، والمؤسسات، وشركات النفط، والإرساليات ، والعسكريين، ووزارة الخارجية، والاستخبارات، وبين العالم الأكاديمي . وفي إطار المنظومة المذكورة نجد المنح والجوائز والمنظمات والمراتب المتصاعدة

والمؤسسات والمراكز والكليات الجامعية والأقسام العلمية، وكلها مكرس لإضفاء الشرعية والحفاظ على سلطة وسيطرة حفنة من الأفكار الأساسية التي

لا تتغير في جوهرها عن الإسلام والشرق والعرب. ويدل أحد التحليلات النقدية الحديثة لنشاط دراسات الشرق الأوسط في الولايات المتحدة لا على أن المجال ذو ''وحدة صُلْبة''، بل على انه مُركَّب من عدة عناصر، إذ يضم النمط القديم من المستشرقين، ومتخصصين مهمشين عمدًا، ومتخصصين في مناهضة التمرد، وراسمي السياسات، إلى جانب ''أقلية صغيرة ... من سماسرة السلطة الأكاديمية''(١٢٣). وعلى أية حال فإن جوهر العقيدة الاستشراقية الجامدة لا يزال قائمًا.

ولننظر الآن بإيجاز إلى نموذج لما يثمره هذا الحقل الآن بأرفع اشكال هذا الثمر وأشدها تمتعًا بسمو المنزلة الفكرية، وهو تاريخ كيمبريدچ للإسلام الذي نشر في انجلترا عام ١٩٧٠ للمرة الأولى ويعتبر الُمصَنَّف الجامع لأفكار المستشرقين 'المعتمدة' . ونحن حين نصف هذا العمل الذي شاركت في وضعه عدة شخصيات لامعة بأنه يعتبر إخفاقًا فكريًّا بأية معايير أخرى سوى معايير الاستشراق فإنما نقول إنه كان من الممكن أن يصبح تاريخًا مختلفًا وتاريخًا أفضل للإسلام. والواقع، كما ذكر بضعة من الباحثين الأشد

حرصًا (١٢٤)، أن هذا النوع من التاريخ كان محكومًا عليه بالفشل عند وضع خطته الأولى وكان من المحال أن يتحسن حاله أو يختلف موقفه عند التنفيذ، إذ إن محرريه قد قبلوا، دون نقاش، عددًا أكبر مما

ينبغي من الأفكار دون

- الفصل الثالث

(461)

تمحيص، وكان يعتمد اعتمادًا أشد مما ينبغي على مفاهيم غامضة، ولم يركز المؤلفون إلا فيما ندر على القضايا المنهجية (بل تركوها قائمة بالشكل الذي

كانت تتخذه في ’الخطاب‘ الاستشراقي على مدار ما يقرب من قرنين)، ولم يبذلوا أية جهود لإثارة الاهتمام بفكرة الإسلام، كما إن تاريخ كيمبريدچ للإسلام لم يقتصر على سوء فهم الإسلام وسوء تصويره باعتباره دينًا، بل يبدي جهلاً بالمعنى الجامع لذاته باعتباره تاريخًا، ويندر أن نجد بين العديد من أمثال هذه الأعمال الضخمة ما يصدق على هذا العمل مما يكاد يكون افتقارًا كاملاً إلى الأفكار والذكاء المنهجي.

يبدأ التاريخ بفصل كتبه عرفان شهيد عن جزيرة العرب قبل الإسلام، وهو فصل يرسم الصورة العامة بذكاء للتناغم المثمر بين الطبيعة الجغرافية والاقتصاد البشري، وهو الإطار الذي ظهر فيه الإسلام في القرن السابع . ولكن ما عسى أن يقول المرء إن شاء الإنصاف عن تاريخ الإسلام يُعَرّفه ب. م. هولت في مقدمته، بنبرة استخفاف إلى حد ما، بأنه ’’ توليفة ثقافية‘‘(١٢5)، وهو ينطلق في السرد من تاريخ العرب في الجاهلية إلى فصل عن بعثة النبي محمد صلى الله عليه وسلم ، ثم يأتي بفصلٍ آخر عن الخلفاء الراشدين وخلفاء بني أمية، دون أن يتوقف ولو لحظة ليصف الإسلام باعتباره شِرْعَةً للعقيدة أو الإيمان أو المذهب. والقارئ يقرأ مئات الصفحات في المجلد الأول فلا يفهم منها إلا أن الإسلام لا يعني إلا تسلسلاً زمنيًّا متصلاً للمعارك، وتوالى الحكام، وللوفيات، وأيام النصر والازدهار، وسردًا لمن يجيئون ومن يذهبون، بأسلوبه تغلب عليه نبرة واحدة مملة كئيبة .

خذ العصر العباسي مثلاً، من القرن الثامن إلى القرن الحادي عشر : إن كل من لديه ولو إلمام طفيف بالتاريخ العربي أو الإسلامي يعرف أنه كان يمثل إحدى ذُرا الحضارة الإسلامية، وفترة رائعة في التاريخ الثقافي مثل فترة ازدهار النهضة الأوروبية في إيطاليا، ولكن القارئ يقرأ الصفحات الأربعين المخصصة للعصر العباسي فلا يصادف لمحة واحدة عن هذا الثراء، بل يقرأ عبارات مثل هذه : ’’ما إن تولى {المأمون}الخلافة حتى ابتعد فيما يبدو عن

-

الاستشراق الآن .

الاتصال بمجتمع بغداد، واستمر يقيم في مرو، بعد أن فوض شئون الحكم في العراق إلى أحد خلصائه وهو الحسن بن سهل، أخو الفضل، والذي ووُجه على الفور تقريبًا بثورة شيعية قام بها أبو السرايا، الذي أرسل في

جمادى الآخرة عام ١٩٩/ يناير 815 دعوة من الكوفة لحمل السلاح لمناصرة ابن طباطبا الحسَنِيُ‘‘(١٢6). ولن يعرف غير المتخصص في الدراسات الإسلامية في هذه اللحظة ما الشيعيُّ وما الحسنيُّ، ولن يدرك إطلاقًا ما جمادى الآخرة إلا أنه يشير بوضوح إلى تاريخ من لون ما، كما سوف يعتقد، بطبيعة الحال، أن العباسيين، حتى هارون الرشيد نفسه، كانوا قومًا يتسمون بما لا شفاء منه من البلادة وسفك الدماء، وهم

مُنْزَوُون في امتعاض في مرو. وأما تعريف البلدان الإسلامية الرئيسية فيستبعد شمال إفريقيا والأندلس، وتاريخ هذه البلدان يمثل مسيرة منتظمة من العصور القديمة إلى العصور الحديثة. وهكذا نرى في المجلد الأول أن الإسلام صفة جغرافية يطلقها الخبراء على ماينا سبهم وفق التسلسل الزمني وبصورة انتقائية، ولكنهم لا يقومون في الفصول الخاصة بالإسلام الكلاسيكى بتهيئتنا التهيئة اللازمة لخيبة الأمل التي تصادفنا عندما نصل إلى ''العصور الأخيرة'' كما يسمونها، فكتابة الفصل الخاص بالبلدان العربية الحديثة لا تفصح عن أدنى فهم للتطورات الثورية في المنطقة، ومؤلف هذا الفصل يتخذ موقف مُعَلِّمة التلاميذ، المتحذلقة الرجعية، تجاه العرب (''ولابد أن نذكر أن الشباب من المتعلمين وغير المتعلمين في البلدان العربية أصبحوا، في هذه الفترة، تربة خصبة للاستغلال السياسي، بسبب حماسهم ومثاليتهم، كما أصبحوا أحيانًا، وربما دون أن يدركوا ذلك، أدوات في أيدي المتطرفين ومثيري القلاقل الذين لا ضمير لهم'' (١٧٧)ولو أن المؤلف يخفف أحيانًا من هذه النبرة بامتداح القومية اللبنانية (وإن كان لا يذكر لنا قط أن جاذبية الفاشية لعدد صغير من العرب خلال الثلاثينيات امتدت عدواها إلى المارونيين اللبنانيين الذين أسسوا في عام ١٩٣6 حزب الكتائب اللبناني على غرار حزب القمصان السود الذي أنشأه موسولينى). والمؤلف يصف عام ١٩٣6 بأنه شهد ''البلبلة والقلاقل'' دون

إشارة إلى الصهيونية، كما إنه لا يسمح قط بأي إشارة إلى فكرتي العداء للاستعمار ومناهضة الإمبريالية حتى لا 'تفسدا' رصانة سرده التاريخي. وأما الفصلان اللذان يتناولان ''التأثير السياسي للغرب'' و ''التغير الاقتصادي والاجتماعي" - وهما الفكرتان اللتان لا تتميزان بمزيد من التخصص أو التحديد - فهما مضافان كأنما يمثلان التسليم على مضض بأن للإسلام علاقة من لون ما بعالمنا ''نحن'' بصفة عامة، والمؤلف يوازي بين التغيير وبين التحديث وحده، حتى وإن لم يوضح لنا، في أي مكان، سبب تجاهله لضروب التغيير الأخرى. ولما كان يفترض أن الإسلام لم يُقم علاقات جديرة بالنظر فيها إلا مع الغرب، فإنه يتجاهل عمومًا أهمية باندونج أو إفريقيا أو العالم الثالث، وهذه اللامبالاة الهانئة بثلاثة أرباع الواقع القائم على الأقل تفسر لنا إلى حد ما قوله بسرور يدعو للدهشة بأن ''الأرض قد أصبحت مُعَبَّدة {من عَبَّدَهَا ولماذا وكيف؟} لعلاقة جديدة بين الغرب والإسلام ... تقوم على المساواة والتعاون'' (١٣٨).

وإذا كنا بنهاية المجلد الأول قد غمرتنا الحيرة والبلبلة، بسبب عدد من التناقضات والصعوبات ، بشأن حقيقة الإسلام، فالمجلد الثاني لا يعيننا بأى شكل، فنصفه مخصص لتغطية الفترة من القرن العاشر إلى القرن العشرين في الهند وباكستان وإندونيسيا وإسبانيا وشمال إفريقيا وصقلية، وإن كانت التركيبة نفسها من الرطانة الاستشراقية 'المهنية' تسوده إلى حد كبير، إلى جانب التفاصيل التاريخية التي يوردها على غير هدي. وحتى هذه اللحظة لا يبدو " الإسلام'' في صورة ' تركيبة' ثقافية بقدر ما يظهر في صورة استعراض، مثل أي استعراض آخر، للملوك، والمعارك والأسر الحاكمة . ولكن ' التركيبة' الكبرى تستكمل نفسها في النصف الأخير من المجلد الثاني بمقالات عن ''الإطار الجغرافي''، و''مصادر الحضارة الإسلامية''، و''الدين والثقافة ''و''الحرب''.

وهنا يبدو أن أسئلتنا واعتراضاتنا المشروعة تجد المزيد من المبررات، فلماذا يخصص المؤلفون فصلاً

عن فنون الحرب في الإسلام وموضوع المناقشة

: الاستشراق الآن --

الحقيقي ينحصر في دراسة بعض الجيوش الإسلامية (وأقول عَرَضًا إنه موضوع طريف)؟ هل لنا أن نفترض وجود أسلوب إسلامي للحرب يختلف، مثلاً ، عن أساليب الحرب المسيحية؟ ومن الموضوعات المناظرة المناسبة التي تطرح نفسها موضوع فنون الحرب الشيوعية في مقابل فنون الحرب الرأسمالية . وكيف تؤدي إلى زيادة تفهم الإسلام تلك المقتطفات الغامضة التي يوردها

جوستاف فون جرونيباوم من كتابات ليوبولد فون رانكه، إلى جانب غيرها

من 'المعلومات' التي توازيها في ثقل الظل وانعدام صلتها بالموضوع، والتي تغص بها صفحاته عن الحضارة الإسلامية، إلا إذا اعتبرناها استعراضًا لاجتهاد الكاتب الذي لا يفرق بين الغث والسمين؟ أليس من قبيل الكذب، إذن، إخفاء قضية جرونيباوم الحقيقية، وهي الزعم بأن الحضارة الإسلامية تقوم على ما نقله المسلمون، دون مراعاة للمبادئ، من الحضارات اليهودية المسيحية، واليونانية، والنمسوية الجرمانية؟ ولك أن تقارن هذه الفكرة - أي إن الإسلام، تعريفًا، ثقافةٌ تقوم على السرقة - بالفكرة الواردة في المجلد الأول والتي تقول إن ''ما يسمى الأدب العربي'' أدب كتبه الفارسيون (دون تقديم براهين أو الاستشهاد بأسماء)، وعندما يعالج لويس جارديه موضوع

''الدين والثقافة'' يقول لنا بإيجاز إن المناقشة سوف تقتصر على القرون الخمسة الأولى للإسلام، فهل يعني هذا أن الدين والثقافة ''في العصور الحديثة'' لا يمكن ''الجمع بينهما'' أم يعني أن الإسلام وصل إلى صورته النهائية في القرن الثاني عشر؟ وهل يوجد حقًّا ما يسمى ''الجغرافيا الإسلامية''، والتي تتضمن فيما يبدو ''الفوضى المقصودة'' في المدن الإسلامية، أم تراه فحسب موضوعًا مخترعًا يرمي إلى إثبات صحة النظرية الجامدة التي تقول بالحتمية الجغرافية العنصرية؟ وهو يلمح إلى هذا بتذكيرنا

" بالصوم في رمضان والنشاط الذي تشهده ليالى ذَلكَ الشهر'' ويتوقع منا أن نستلخص من ذلك أن الإسلام دين ''مُوَجَّهٌ لسكان المدن''. إنه شرح يحتاج إلى شرح

وأما الأقسام الخاصة بالمؤسسات الاقتصادية والاجتماعية، وبالقانون،

-

الفصل الثالث

والعدالة، والتصوف، والفن والعمارة، والعلوم، وشتى الآداب الإسلامية، فمستواها أعلى كثيراً من سائر أقسام التاريخ. ولكننا لا نجد أدلة في أي مكان فيها على أن مؤلفيها بشتركون في الكثير مع أصحاب النزعة الإنسانية أو علماء الاجتماع في مجالات البحث الأخرى، إذ تفتقر هذه الأقسام بوضوح إلى مناهج التاريخ التقليدي للأفكار، وإلى مناهج التحليل الماركسي والتاريخ الجديد. وباختصار يرى مؤرخو الإسلام أن أفضل ما يلائمه هو التحيز الأفلاطوني والانحياز للولع بالقديم، إلى حد ما. فالإسلام في نظر بعض مؤلفى كتاب تاريخ الإسلام سياسة ودين، وفي نظر البعض الآخر أسلوب وجود، وفي نظر فريق ثالث لا يُمكن التمييز بينه وبين المجتمع المسلم، وفي نظر آخرين أيضًا جوهرٌ معروف بصورة غامضة، وأما في نظر جميع المؤلفين فالإسلام شيء بعيد لا قوة له، ولا يستطيع تعليمنا الكثير من العناصر التداخلة التي تتركب منها حياة المسلمين اليوم، وتجثم فوق العمل الممزق الأوصال - أي تاريخ كيمبريدج للإسلام - تلك

البديهية الاستشراقية القديمة التي تقول إن الإسلام أمر يتعلق بالنصوص لا بالبشر.

والسوال الأساسي الذي يثيره تاريخ كيمبريدج للإسلام وأمثاله من النصوص الاستشراقية المعاصرة هو إذا ما كانت الأصول العرقية والدين تمثل أفضل تعريفات للخبرة الإنسانية ، أو تمثل أفضل التعريفات النافعة والأساسية والواضحة: هل الأهم لنا إن أردنا فهم السياسية المعاصرة أن نعرف إذا ما كان

’س‘ أو ’ص‘ من الناس يعانى الحرمان بأشكال مادية محددة أم أن نعرف إن كان مسلمًا أو يهوديًّا؟ هذا سؤال خلافي بطبيعة الحال، ومن الأرجح، إن شئنا المدخل العقلاني، أن نُصِرَّ على التوصيف الديني العرقي والتوصيف الاجتماعى الاقتصادي معًا، ولكن الاستشراق، كما هو واضح، يضع الانتماء إلى الإسلام في المرتبة المهيمنة، وهذا هو أهم عنصر من عناصر خططه الفكرية المتخلفة .

3- مجرد الإسلام : بلغ من عمق ورسوخ نظرية السذاجة السامية في الصورة التي نراها عليها في الاستشراق الحديث أن أصبح الكُتَّاب

. الاستشراق الآن .

يطبقونها بلا تمييز يذكر في بعض الأعمال الأوروبية الشهيرة المعادية للسامية مثل بروتوكولات حكماء صهيون وفي بعض الملاحظات الأخرى مثل التي وجهها حاييم ڤايتسمان (وايزمان) إلى آرثر بلفور في ٣٠ مايو

:١٩١٨

إن العرب الذين يتسمون بالذكاء السطحى واللماحية السطحية، يعبدون شيئًا واحدًا، وشيئًا واحدًا فحسب - ألا وهو السلطة والنجاح ... وعلى السلطات البريطانية التي ... تعرف طبيعة الخيانة عند العرب ... أن تلتزم الحرص واليقظة دائمًا ... وكلما زادت محاولة النظام الانجليزي لاتباع العدل والإنصاف ازداد صلف العربي ... ومن شأن الوضع الراهن أن يؤدي بالضرورة إلى إنشاء دولة فلسطينية عربية، لو كان في أرض فلسطين شعب عربي. ولكن الوضع الراهن لن يؤدي في الحقيقة إلى هذه النتيجة لأن الفلاح متأخر عن هذا العصر بما لا يقل عن أربعة قرون، والأفندي ... كذاب غشاش، غير متعلم، وطماع، ولا يتصف بالوطنية مثلما لا يتصف بالكفاءة[١٢٩].

والعامل المشترك بين ڤايتسمان والأوروبي المعادي للسامية هو المنظور الاستشراقي، أي اعتبار أن الساميين (أو أية أقسام فرعية منهم) يفتقرون بطبيعتهم إلى الشمائل المستحبة في الغربيين. ولكن الفرق بين رينان وڤايتسمان هو أن الأخير كان قد حشد وراء ألفاظه المنمقة صلابة المؤسسات القائمة بالفعل، ولم يكن يتسنى ذلك للأول. ترى هل اختفى من استشراق القرن العشرين ماكان رينان يراه في نمط الوجود الذي لا يتغير قط للساميين، أي نفس ’’الطفولة الكريمة‘‘ التي لا تبلغ أبدًا مبلغ الكبر، والتي تتحالف بلا اكتراث حينًا مع البحث العلمي، وحينًا آخر مع الدولة وجميع مؤسساتها؟

ولكن ما أعظم الضرر الناجم عن الحفاظ على شكل من أشكال هذه

- الفصل الثالث

الأسطورة في القرن العشرين! لقد أدى إلى ظهور صورة معينة للعرب في عيون مجتمع ’’ متقدم‘‘ شبه غربى، فكان الفلسطيني يبدو، في مقاومته للمستعمرين الأجانب، إما متوحشًا غبيًّا أو كمًّا مهملاً معنويًّا بل

وجوديًّا. فالقانون الإسرائيلي يقضي بأن يتمتع اليهودي وحده بالحقوق المدنية الكاملة ومزايا الاستيطان غير المشروطة. وأما العرب فعلى الرغم من كونهم سكان الأرض فهم لا يُمنحون إلا حقوقًا أقل وأبسط : فهم لا يستطيعون الاستيطان من خلال الهجرة، وإذا كانوا لا يتمتعون بالحقوق نفسها، فيما يبدو، فذلك لأنهم ''أقل تقدمًا''. فالاستشراق يحكم السياسات الإسرائيلية تجاه العرب في جميع الأحوال، على نحو ما يثبته إثباتًا قاطعًا تقرير كونيج الذي نُشر أخيرًا ، ونفهم منه أن العرب إما أخيار (وهم الذين يفعلون ما يؤمرون) أو أشرار (وهم من يعصون الأوامر ولذلك فهم إرهابيون). ومعظم الموجودين هم أولئك العرب الذين نتوقع منهم ما داموا قد هُزموا أن يجلسوا طائعين خلف خط مُحَصَّنٍ تحصينًا محكمًا، يحرسه أقل عدد ممكن من الرجال، وفق النظرية التي تقول إنه كان على العرب أن يقبلوا أسطورة التفوق الإسرائيلي ومن المحال أن يجرؤوا على شن الهجوم . ويكفي أن نلقي نظرة واحدة على صفحات ما كتبه الجنرال يهوشافات هاركابى بعنوان المواقف العربية تجاه إسرائيل حتّى ندرك مدى تصوير العقل العربي في صورة العقل المنحرف، المعادي للسامية إلى النخاع، النَّزَّاع للعنف، المختلف، والعاجز عن كل شيء تقريبًا ما عدا الألفاظ الطنانة، على نحو ما أشار إليه روبرت أولتر في عرضه في مجلة كومنتارى لا كتبه الجنرال المذكور، مبديًا إعجابه به (١٣٠). والأساطير تدعم وتولّد بعضها البعض، وهي تتجاوب مع بعضها البعض، تحقيقًا للتناظر وللأنساق التي تنتمي إلى النوع الذي نتوقعه مع العرب باعتبارهم شرقيين، وإن كان من المحال إثباتها إذا اعتبرنا العربي إنسانًا .

والاستشراق لا يستطيع التطور التلقائي ولا الذاتي باعتباره مجموعة من العقائد ومنهجًا للتحليل، بل إنه النقيض 'المذهبي' للتطور، وحجته الرئيسية تنحصر في أسطورة توقف نمو الساميين وتطورهم، ومن رحم هذه الأسطورة تخرج بل تتدفق أساطير أخرى وكل منها يقول إن الساميَّ نقيض الغربي،

. الاستشراق الآن --

وإن الساميَّ ضحية وجوه ضعفه. وقد أدت بعض الأحداث والظروف المتصفة إلى أن تفرعت الأسطورة السامية فرعين في الحركة الصهيونية، فاصبح احد الفرعين الساميين ينتهج منهج الاستشراق، وأصبح الفرع الآخر، وهو العربي، مرغمًا على انتهاج نهج 'الشرقي'، وكلما وجدنا صورة الخيمة والقبيلة وجدنا من ورائها تلك الاسطورة، وكلما أُشير إلى مفهوم الشخصية العربية الوطنية وجدنا من ورائها الأسطورة نفسها، وتزداد سيطرة هذه الوسائل على العقل بفضل المؤسسات التي بُنيت في أطرها، فكل مستشرف يتمتع، دون مبالغة، بجهاز يدعمه ذى سلطة وقوة مذهلة، بسبب سرعة زوال الأساطير التي يدعو لها الاستشراق، وقد بلغ هذا الجهاز اليوم ذروته في مؤسسات الدولة نفسها، بحيث أصبح من يكتب عن عالم العرب الشرقي يتمتع بسلطة أمة كاملة وقوتها، أي إنه لا يكتب ' مزاعم' تقوم على أيديولوجية عالية النبرة بل ' حقائق' مؤكدة تقوم على الصدق المطلق الذي تدعمه القوة المطلقة.

وفي عدد فبراير ١٩٧4 من مجلة كومنتاري، قدمت المجلة لقرائها مقالاً

كتبه البروفسور جيل كارل أولروى بعنوان ''هل يريد العرب السلام؟'' وأولروى أستاذ للعلوم السياسية، ومؤلف كتابين هما ''المواقف تجاه الدولة اليهودية في العالم العربي'' وكتاب ''بعض صور الصراع في الشرق الأوسط''، وهو رجل يقول إنه '' يعرف'' العرب، والواضح أنه خبير في تشكيل الصور الجماهيرية. ومن اليسير التنبؤ بالحجة التي يقيمها فهو يقول إن العرب يريدون تدمير إسرائيل، وإن العرب يعبِّرون فعلاً عن مقاصدهم (وهو ينتفع ظاهريًّا بقدرته على تقديم الأدلة مقتطفًا أقوال بعض الصحف المصرية، وهي الأدلة التي يقول إنها تمثل ''العرب'' كأنما كان العرب والصحف المصرية كيانًا

واحدًا) وهلم جراّ، وبحماس لا يفتر، ونظرة عوراء . وأما جوهر المقال ، وهو أيضًا جوهر الأعمال السابقة ’’ للمستعربين‘‘ الآخرين (وهي الصفة المرادفة ’’ للمستشرقين‘‘) مثل الجنرال هاركابى، الذين تخصصوا في ’’العقل العربي‘‘، فهو الافتراض الذي يتيح العمل على أساسه عن ماهية العرب في الواقع بعد التخلص من ’الهراء‘ الخارجي الذي يكسوها. وبعبارة أخرى

نقول إن أولروى كان يرى أن عليه أن يثبت أن العرب لا يُمكن الوثوق بهم وأنه لابد من محاربتهم حربًا لا تنتهى مثلما يكافح الإنسان مرضًا مهلكًا، لأنهم أولاً يقفون وقفة رجل واحد في إصرارهم على الثأر بسفك الدماء ، ولأنهم ثانيًا عاجزون نفسيًّا عن السلام، وثالثًا لأنهم بالفطرة يؤمنون بمفهوم للعدالة يعني نقيض للعدالة. والأدلة التي يسوقها أولروى تعتمد على

’مستند‘ رئيسى وهو مقتطف من المقال الذي كتبه هارولد و . جليدن بعنوان ’’العالم العربي‘‘ (الذي أشرت إليه في الفصل الأول). ويرى أولروى أن جليدن قد استطاع’’أن يدرك الاختلافات الثقافية بين النظرة الغربية والنظرة العربية‘‘ للأشياء ’’إدراكًا رائعاً‘‘. وهكذا يعتبر أولروى أنه أتي بحجة مُفْحِمة - تقول إن العرب متوحشون فاسقون - وهكذا يكون هذا الرجل الذي يعتبر حجة في موضوع العقل العربي قد أخبر جمهورًا عريضًا من اليهود، وربما كان القلق يساورهم، بأن يواصلوا اليقظة والحذر، وهكذا يكون أيضًا قد فعل هذا بالمنهج الأكاديمي، المتزن، المنصف، مستعملاً أدلة مستقاة من أقوال العرب أنفسهم - زاعمًا بثقة مهيبة وقورة أنهم قد ’’أكدوا استبعادهم ... للسلام الحقيقي ‘‘- و مستمدة أيضًا من التحليل النفسي[١٣١].

ونستطيع أن نفهم سر هذه الأقوال إذا أدركنا ذلك الاختلاف المضمر والأقوى القائم بين المستشرق والشرقي، وهو أن الأول يقوم بالكتابة، والثاني هو المكتوب عنه، والسلبية في الدور المفترض للثاني، وأما الأول فيفترض فيه القوة التي تمكنه من الملاحظة والدرس وهلم جرًّا. وكما قال رولان بارت، فإن الأسطورة تستطيع ابتكار ذاتها في دورات لا تنتهى (شأنها في ذلك شأن مبتكريها) [١٣٢] وصورة الشرقى هنا صورة الموضوع الثابت المستقر الذي يتطلب الفحص، بل إنه في حاجة إلى معرفة ذاته، ومن ثم فالجدلية غير مطلوبة، وغير مسموح بها، إذ إن لدينا مصدرًا للمعلومات (الشرقى) ومصدرًا للمعرفة (المستشرق) أو، بإيجاز، لدينا كاتب ومادة موضوع هذا الكاتب ولولاه لظلت خامدة. والعلاقة بين الطرفين أساسًا علاقة سلطة ، وهي تتخذ صورًا متعددة. وفيمايلى مثال مقتطف من الكتاب الذي كتبه رافائيل پاتاى بعنوان النهر الذهبي إلى الطريق الذهبي:

إن التقييم الصحيح لما قد تتقبله ثقافة الشرق الأوسط عن طيب خاطر من مخزونات الحضارة الغربية الحافلة إلى حد مذهل يتطلب أولاً اكتساب فهم أفضل وأصحَّ لثقافة الشرق الأوسط، وهذا الشرط نفسه مطلوب لقياس الآثار المحتملة للخصائص الجديدة التي أُدخلت في السياق الثقافي لشعوب تسترشد بالتقاليد.

وكذلك لابد من القيام بدراسة أدق مما سبق للسبل والوسائل التي يمكن أن تزداد بها استساغة العطايا الثقافية الجديدة. وباختصار فإن الطريقة الوحيدة لحل العقدة الذهبية لمقاومة الأخذ بأساليب الحياة الغربية في الشرق الأوسط تكمن في دراسة الشرق الأوسط، وفي رسم صورة أكمل لثقافته التقليدية، وزيادة فهم عمليات التحول الجارية فيه في الوقت الراهن، وتبصُّرًا أعمق بسيكلوجية الجماعات البشرية التي نشأت وترعرعت في ثقافة الشرق الأوسط : إن المهمة عسيرة، ولكن المكافأة - أى التوافق بين الغرب وبين منطقة مجاورة من مناطق العالم تتمتع بأهمية حساسة - تجعلها جديرة كل الجدارة بالتصدي لها[١٣٣].

ونحن نلاحظ أن التعبيرات الاستعارية الواردة في هذه الفقرة (وقد بينتها بالبنط الأسود) مستقاة من شتى مجالات النشاط الإنساني، بعضها تجارى ، وبعضها ديني، وبعضها بيطرى، وبعضها تاريخى. ولكن العلاقة بين الشرق الأوسط والغرب في كل حالة تتخذ طابعًا جنسيا في الواقع، فكما سبق لي أن أشرت في معرض حديثي عن فلوبير ، نرى أن ارتباط الشرق بالجنس ما يفتأ يظهر بوضوح غريب، فالشرق يقاوم مقاومة أية عذراء ولكن الباحث الذكر يفوز بالمكافأة حين يدخل بها، ويخترق العقدة العويصة على الرغم من

''صعوبة المهمة''. و''التوافق'' هو نتيجة الانتصار على الدلال العذري، ولا يمثل بأي حال من الأحوال تعايشًا بين أنداد. وعلاقة السلطة المضمرة هنا بين

الباحث ومادة موضوعه لا تتغير أبدًا : فإنها ترجح دائمًا كفة المستشرق . فالدراسة والفهم والمعرفة والتقييم تتستر جميعًا بقناع الملاطفة لتحقيق

''التوافق'' ولكنها أدوات غزو.

و'العمليات' اللغوية في أمثال ما يكتبه پاتاى (الذي تجاوز في كتابه الأخير العقل العربي[134] حتى ما سبق أن كتبه هو نفسه) تستهدف نوعًا بالغ الخصوصية من الضغط والاختزال . وينتمى جانب كبير من أدواته إلى الأنثروبولوچيا - إذ يصف الشرق الأوسط بأنه ''منطقة ثقافية'' - ولكن النتيجة هي إلغاء تعددية الاختلافات فيما بين العرب (مهما تكن هذه في الواقع) في سبيل إظهار اختلاف واحد، وهو الذي يميز العرب عن سائر البشر، فإذا أصبح العرب مادة موضوع تَقْبَلُ الدراسة والتحليل ازدادت سهولة السيطرة عليهم، كما إن اختزالهم على هذا النحو يسمح بإصدار أحكام عليهم من قبل الهراء الذي نصادفه في بعض الكتب من أمثال كتاب المزاج النفسي العربي والشخصية العربية الذي كتبته سانيا حمادى، بل ويضفى الشرعية على ما به من ترهات عامة ويمنحها قيمة، وهاك مثالاً لها:

لم يظهر العرب حتى الآن القدرة على الوحدة المنضبطة والدائمة، فدفقات الحماس الجماعي تتفجر في صدورهم، لكنهم لا يقومون صابرين بمشروعات جماعية، وهم يحتضنونها عادة بفتور همة ويفتقرون إلى التنسيق والتناغم في التنظيم وأداء العمل، بل ولم يُظهروا القدرة على التعاون، وأي عمل جماعي يحقق الفائدة المشتركة أو الربح المتبادل غريب

عليهم (١٣٥).

ربما كانت دلالة هذا الأسلوب تزيد عما قَصَدَتْ إليه الكاتبة، فالفعل المتعدى 'يُظهر' ومشتقاته يستخدم دون إشارة لمفعول به غير مباشر: من الذي يُظهر له العرب تلك الصفات المذكورة؟ إنهم لا يظهرونها لشخص معين، كما هو واضح، بل للجميع بصفة عامة، وتلك طريقة أخرى للتعبير عن أن هذه

'الحقائق' بديهيات لا تحتاج إلى براهين في عين المراقب المتمرس أو ذي المزايا الخاصة، ما دامت الكاتبة لا تسوق في أي موقع آخر أدلة متاحة للجميع على ما تقوله، وإذا ما نظرنا في تفاهة هذه الملاحظات حُقَّ لنا أن نتساءل ماذا يمكن أن تكون هذه الأدلة؟ وهي تزداد ثقة كلما خطت في كتابتها خطوة أخرى حتى تقول إن ''أي عمل جماعي .. غريب عليهم''. فالفئات هنا يزداد تحديدها صلابة، والأقوال القاطعة تزداد صفة القطع فيها، والعرب يتحولون عندها تحولاً كاملاً من بشر إلى ما لا يزيد على موضوع مفترض لأسلوبها، ويقتصر وجود العرب على أن يغدو مناسبة للمراقب المستبد الذي يقول لسان حاله ''ما العالم إلا الفكرة التي في ذهني أنا''.

وهذا هو شان شتى جوانب عمل المستشرق المعاصر: إذ تنتشر في جنبات صفحاته أغرب المقولات وأعجبها، سواء كانَ مانفريد هالبيرن الذي يقول بأنه على الرغم من إمكان اختزال جميع العمليات الفكرية لدى الإنسان بحيث لا تزيد عن ثمانى عمليات، فإن العقل الإسلامي لا يقدر إلا على أربع (١٣٧)، أو كان مورو بيرجر الذي يفترض أنه لما كانت اللغة العربية مولعة ولعًا شديدًا بالبلاغة فإن العرب، من ثم، غير قادرين على التفكير الحقيقى(١٣٧). ولنا أن نعتبر هذه المقولات أساطير في وظيفتها وبنائها، ولكن علينا أن نحاول أن نفهم ما يحتم استخدامها من دواع أخرى، وإن اتصف عملنا هذا بالحدس والتخمين، بطبيعة الحال، إذ نلاحظ أن التعميمات الاستشراقيةَ الخاصة بالعرب تتسم بالتفصيل الشديد فيما يتعلق بتحديد الخصائص العربية بعين الناقد، ولكنها أقل تفصيلاً عندما تتناول مناحي القوة عند العرب، فعلى الرغم من ثراء الوصف المخصص للأسرة العربية، والبلاغة العربية، والشخصية العربية، فإن هذه جميعًا تبدو وقد فقدت طبيعتها، وسُلِبَتْ قوتها الإنسانية حتى حين تكون هذه الأوصاف نفسها زاخرة عميقة في فرض سيطرتها الشاملة على مادة الموضوع. وهذا مقتطف آخر من كتاب حمادى:

وهكذا فإن العربي يعيش في بيئة تغص بالمشقة وتدعو

للإحباط، ولا تكاد تُتاح له فرصة تنمية طاقاته الكامنة وتحديد موقعه في المجتمع، ولا يكاد يؤمن بالتقدم والتغيير ولا يجد الخلاص إلا في الآخرة(١٣٨). وهكذا فإن ما لا يستطيع العربي أن ينجزه بنفسه يوجد فيما يكتب عنه، وأما المستشرق فهو يثق ثقة فائقة بإمكاناته هو، وليس متشائمًا، وهو قادر على تحديد موقفُه وموقف العربي

معًا، والصورة التي تبرز صورة سلبية قطعًا، ومع ذَلكَ فنحن نسأل : ما سر هذه السلسلة من المؤلفات التي لا تنتهي عنه؟ ماذا يحفز المستشرق إذا لم يكن حافزه - وهو ليس قطعًا حافزه - حب العلوم العربية، أو العقل العربي، أو المجتمع العربي أو الإنجاز العربي؟ وبعبارة أخرى ما طبيعة الحضور العربي في ’الخطاب‘ الأسطوري عنه؟

أمران : العدد وقوة التوليد، وهما صفتان ذواتا دلالات مترادفة آخر الأمر، ولكن علينا أن نفصل بينهما لأغراض التحليل، فالواقع أن جميع الأعمال المعاصرة في مجال البحوث الاستشراقية، دون استثناء تقريبًا

(وخصوصًا في العلوم الاجتماعية) تتحدث كثيرًا عن الأسرة، وعن بنائها

الذي يسوده الذَّكَر، وعن تأثيرها الذي يتغلغل في المجتمع. والكتاب الذي كتبه پاتاى خيرُ مثالٍ على ذلك، إذ سرعانٍ ما تصادفنا مفارقة صامتة، لأنه إذا كانت الأسرة ’مؤسسة‘ لا علاج لأوجه قصورها العامة إلا دواء مُلَطَّف يسمى ” التحديث‘‘، فلابد لنا من الإقرار بأن الأسرة تواصل التكاثر وأنها تتمتع بالخصوبة، وأنها مصدر الوجود العربي في العالم، على ما هو عليه الآن. وما يشير بيرجر إليه بعبارة ‘‘القيمة الكبرى التي يوليها الرجال لقدرتهم الجنسية‘‘ (١٣٩) يوحي بالقوة الكامنة وراء الوجود العربي في العالم، وإذا كانت الصورة التي تمثل المجتمع العربي تكاد تكون ’سالبة‘ تماماً، و’سلبية‘ بصفة عامة، تتيح للبطل المستشرق أن يغتصبها ويظفر بها، فلنا أن نفترض أن مثل هذا التصوير يمثل وسيلة للتصدي للتنوع وقوة التباين العربي، وإذا لم يكن مصدر هذا وذاك مصدرًا فكريًّا واجتماعيًّا فإنه مصدر جنسى و بيولوچى. ومع ذلك فإن ’الخطاب‘ الاستشراقي يحظر حظرًا مطلقًا - إلى درجة

- الاستشراق الآن .

التحريم - أي اعتداد بهذا الجانب الجنسي، فلا يمكن قط أن يعتبر بصراحة مسئولاً عن عدم الإنجاز والتقدم العقلاني ” الحقيقي‘‘ الذي يكتشفه المستشرق في شتى مناحي الحياة العربية. وأعتقد، مع ذلك، أن هذه هي الحلقة المفقودة في الحجج التي ترمي أساسًا إلى انتقاد المجتمع العربي ” التقليدي‘‘، مثل حجج حمادي، وبيرجر، وليرنر، فإنهم يدركون قوة الأسرة، ويشيرون إلى جوانب ضعف العقل العربي، ويلمحون إلى ‘‘أهمية‘‘ العالم الشرقي للغرب، لكنهم لا يقولون قط ما يوحي به ’الخطاب‘ الذي يتوسلون به، بحيث لا يتبقى للعربي آخر الأمر إلا الدافع الجنسي غير المميز . وقد نجد في مناسبات نادرة - على نحو ما نجد في عمل ليون مونبيري - إيضاحًا لما هو مضمر خبيء: أي وجود "شهية جنسية قوية ... يتميز بها أولئك الجنوبيون ذوو الدم الحار‘‘ (١٤٠) ولكن الغالب هو مواصلة التقليل من شأن المجتمع العربي واختزاله في ملاحظات مبتذلة، لا تقال إلا عَمَّنْ يعتبر في منزلةٍ دنيا بصفة أساسية، ومن وراء ذلك مبالغة جنسي مضمرة تقول إن العربي يتكاثر بلا نهاية وعلى المستوى الجنسى دون سواه تقريبًا. والمستشرق لا يقول شيئًا عن هذا وإن كانت حجته تعتمد عليه : ‘‘ ولكن التعاون في الشرق الأدنى هو إلى حد كبير مسألة عائلية ويكاد ينعدم خارج دائرة الأقارب أو القرية‘‘ (141). ويعني ذلك أنه لا يُعتد بالعرب إلا بصفتهم كائنات بيولوچية، وأما على المستوى المؤسسي والسياسي والثقافي فهم ’لا شيء‘ أو يكادون يكونون ’لا شيء‘، فالوجود الفعلي للعرب هو الوجود العددى وباعتبارهم منشئين للأسر .

وترجع صعوبة هذه النظرة إلى أنها تؤدي إلى تعقيد صفة السلبية التي يفترضها في العرب المستشرقون من أمثال پاتاى، بَلْ وحمادى والآخرين، ولكن منطق الأساطير، مثل منطق الأحلام، يقبل - على وجه

الدقة - التناقضات الجوهرية، فالأسطورة لا تقوم بتحليل المشكلات أو حلها، بل هي تمثلها في صورٍ سبق تحليلُها وحلُّها، بمعنى أنها تقدمها في هيئة صورٍ سبق تجميعُها وبناؤها مثل الناطور الذي يُبنى من تجميع أشياء شتى ثم يُجعل رمزًا للإنسان، ولما كانت الصورة تَسْتخدم كل المواد المتاحة لتحقيق غايتها، ولما

كانت الأسطورة – تقريبًا - تحل محل الحياة ، فإن التناقض بين العربي ذي الخصوبة الفياضة وبين الدمية السلبية لا أهمية لهُ،' فالخطاب' يكسو التناقض ويخفيه، بحيث يصبح الشرقي العربي ذلك الكائن المحال الذي تدفعه طاقة شهوته الجنسية إلى نوبات من الإثارة المتطرفة، ومع ذَلك فهو يشبه الدمية في نظر العالم، إذ يحدَق خاوي الذهن في مشهدٍ حديثٍ لا يستطيع أن يفهمه أو يتمشى معه.

وتبدو أهمية هذه الصورة للعربي في المناقشات الحديثة للسلوك السياسى الشرقي، وكثيرًا ما تنشأ هذه الصورة في سياق المناقشة العلمية لموضوعين من الموضوعات التي يفضلها خبراء الاستشراق، وهما الثورة والتحديث . وقد صدر في عام ١٩٧٢ مجلد أَشْرَفَتْ عليه مدرسة الدراسات الشرقية والإفريقية بعنوان الثورة في الشرق الأوسط ودراسات حالة أخرى، من تحرير پ. ج. ڤاتيكيوتيس. والعنوان ذو صبغة طبية صريحة، فمن المتوقع لنا أن نعتقد أن الشرقيين سوف يستفيدون أخيرًا مما كانَ الاستشراق " التقليدى'' يتجنبه في العادة، ألا وهو العلاج السيكولوچي الإكلينيكي. ويحدد ڤاتيكيوتيس نغمة المجموعة بشبه تعريف للثورة يبدو مقبولاً، وتكمن هنا مفارقة بالغة البراعة سأعود إلى التحدث عنها. وڤاتيكيوتيس يعتمد نظريا على ألبير كامى، الكاتب الفرنسي، الذي لم تكن عقليته الاستعمارية تحب الثورة ولا العرب ، على نحو ما أوضح أخيرًا كونور كروز أوبريان، ولكن ڤاتيكيوتيس يقبل عبارة يقتطفها من كامي ويصفها بأنها ''معقولة في جوهرها''، وهي ''إن الثورة تدمر البشر والمبادئ''، ثمّ يستمر قائلاً :

... إن الأيديولوچيا الثورية كلها تتناقض مباشرة (بل وتمثل هجومًا مباشرًا)على التكوين العقلاني والبيولوچي والنفسي للإنسان.

فالأيديولوچيا الثورية تلتزم بالانتشار المَرَضِى المنهجي ولهذا .

تتطلب التعصب من دعاتها، فالسياسة عند الثوريين ليست

مسألة عقيدة ولا هى بديل عن العقيدة الدينية. بل إن عليها أن تتخلى عن طابعها الذي لازمها على الدوام، أي أن تتمثل في نشاط للتكيف مع العصر من أجل البقاء. ولكن نوع السياسة القائم على الانتشار المرضى والتبشير باخلاص يكره التكيف، وإلا فكيف له أن يتجنب الصعاب ويتجاهل ويتفادى العقبات الكامنة في البُعد البيولوچي والسيكلوچي للإنسان، الذي يتركب من عدة عناصر، كيف له أن يُخَدَّر عقلانيته الماكرة ، رغم قصورها وهشاشتها؟ إنه يخاف ويتحاشى طبيعة المشكلات البشرية العملية والمحددة ومشاغل الحياة السياسية، وينمو ويترعرع بالتغذي على التجريدات والأفكار الخيالية الإبداعية . إنه بضع جميع القيم الملموسة في المرتبة الثانية ويخضعها لقيمة أخرى عليا وهي تسخير الإنسان والتاريخ لتحقيق الغاية المثلى وهي تحرير الإنسان، وهو لا يرضى بعلم السياسة البشرى، بسبب أوجه قصوره الكثيرة المزعجة، ويرجع بدلاً من ذلك أن يخلق عالمًا جديدًا، لا من خلال التكيف والتوازن والدقة، أى بالأسلوب البشري،

بل من خلال عمل مخيف يتمثل في خلق أوليمبي مهيب شبه ربانى، فالعقائدي الثوري لا يقبل القول بأن السياسة جُعلت لخدمة الإنسان، بل يقول بأن الإنسان ما وجد

إلا لينشئ نظامًا ابتدعته السياسة وفرضته فرضًا وحشيًا(142) . ومهما كانت المرامي الأخرى لهذه الفقرة، التي كتبها الكاتب بأسلوب بالغ في تنميقه، والتي تتضح بالحماس المناهض للثورة، فإن مرماها الأول هو أن الثورة نوع سيّئ من ممارسة الجنس (مادام خلقًا شبه ربانى) وأنها أيضًا مرض سرطانيٌّ. و"الإنسان" الحق عند ڤاتيكيوتيس لا يقوم إلا بالأعمال العقلانية، الصحيحة، الدقيقة، المحددة، العملية، وكل ما يدعو إليه الثورى وحشيٌّ، غير عقلانى، مُخَدّر، سرطانى. فالإنجاب والتغيير والاستمرار لا تقترن فقط بالحياة الجنسية والجنون بل تقترن أيضًا، على ما في هذا من بعض المفارقة، بالتجريدات .

ويضفي ڤاتيكيوتيس ثقلاً على أفكاره ويكسبها لونًا عاطفيًا بالاستشهاد (اليميني) بالإنسانية والحشمة، والاستشهاد (ضد اليسار) بضرورة حماية الإنسانية من النزعة الجنسية والسرطان والجنون والعنف غير العقلانى، والثورة. ولما كانت القضية المطروحة قضية الثورة العربية، فعلينا أن نقرأ الفقرة على النحو التالي: هذا هو حال الثورة، وإذا كان العرب يريدونها ، فذلك دليل يُفْصِحُ إلى حد كبير عن حالهم وعن الجنس الأدنى الذي ينتمون إليه. إنهم غير قادرين إلا على الإثارة الجنسية لا على العقل الأوليمبي (اى الغربي الحديث). وأما المفارقة التي أشرت إليها آنفًا فتظهر الآن على خشبة المسرح، إذ إننا 'نكتشف' بعد عدة صفحات أن العرب قد بلغوا من الحمق درجة تجعلهم عاجزين عن الطموح إلى ما تطمح إليه الثورة، ناهيك بتحقيق هذه الطموحات، والمعنى المضمر هو أن النزعة الجنسية العربية لا تُخشي لذاتها بل بسبب فشلها ، اى ان ڤاتيكيوتيس يطلب من قارئه أن يصدق أن الثورة في الشرق الأوسط تمثل تهديدًا لسبب آخر هو، على وجه الدقة، أن الثورة يسحيل تحقيقها:

إن السبب الرئيسى للصراع السياسي وإمكان نشوب الثورة في

كثير من بلدان الشرق الأوسط، وكذلك في أفريقيا وآسيا اليوم، هو عجز النظم والحركات الوطنية الراديكالية المزعومة من التصدى لمشكلات الاستقلال الاجتماعية والاقتصادية والسبابة، ناهيك بحلها ... وما لم تتمكن دول الشرق الأوسط من السيطرة على نشاطها الاقتصادي وإنشاء أو إنتاج التكنولوجيا الخاصة بها، فسوف يظل دخولها المجال الثورى محدودًا، إذ ستظل تفتقر إلى المقومات السياسية الأساسية في

أي ثورة (143).

أي أن العرب مدانون سواء قاموا بالثورة أو لم يقوموا بها، وفي إطار هذه السلسلة من التعريفات الممزقة المفتتة، تظهر الثورات في صورة تهويمات أذهان تعاني من الخبل الجنسي، ولكن التحليل الدقيق يبين أن هذه الأذهان عاجزة

حتى عن الخبل الذي يحترمه ڤانيكيوتيس حقًّا ... فهر إنساني لا عربى،

وهو مجسد لا مجرد، وهو برئ من الجنس ولاجنسى.

وأما واسطة العقد ’العلمية‘ في مجموعة ڤاتيكيوتيس فهي المقال الذي ساهم به برنارد لويس بعنوان ’’المفهومات الإسلامية للثورة‘‘. وتبدو استراتيچية الكاتب هنا مشذبة، وكثير من القراء يعرفون معنى كلمة ثورة العربية حين تكتب بحروف لاتينية، هي ومشتقاتها المباشرة، وڤاتيكيوتيس يشرحها أيضًا في مقدمته، ولكن لويس لا يشرح معنى كلمة ثورة العربية إلا في نهاية مقاله بعد أن يناقش مفهوم الكلمات العربية دولة وفتنة وبغاث في سياقها التاريخي وسياقها الديني الدقيق. والمعنى الذي يرمي إليه أساسًا هو أن

’’المذهب العربي الذي يقضي بالحق في معارضة الحكومة الظالمة مذهب غريب على الفكر الإسلامي‘‘ الذي يؤدي إلى ’’ الإنهزامية‘‘ وإلى ’’السلبية‘‘ في المواقف السياسية. ولا نفهم من المقال على وجه اليقين أين يفترض وجود هذه المصطلحات إلا في موقع ما من تاريخ هذه الألفاظ، وعندما يقترب المقال من نهايته نقرأ ما يلي:

كانت البلدان الناطقة بالعربية تطلق كلمة مختلفة على هذا

المفهوم وهي ثورة، ومادة ثَوَرَ في العربية الفصحى كانت تفيد النهوض (مثلما ينهض الجمل) أو الهياج أو الانفعال، ومن ثم أصبحت تعني ، خصوصًا في الأسعمال المغربي التمرد، وكثيرًا ما تستخدم في سياق إنشاء سيادة أو سلطة مستقلة صغيرة، وهكذا كان من يسمون ملوك الطوائف الذين تولوا الحكم في إسبانيا في القرن الحادي عشر بعد تَفَتُّتِ الخلافة في قرطبة يطلق عليهم تعبير الثوار(المفرد ثائر) وكان الاسم ثورة يعني الهياج أول الأمر، على نحو ما جاء في الصَّحَاح، وهو المعجم العربي المعتمد في العصور الوسطى، والمثال انتظر حتى تسكن هذه الثورة وهي نصيحة مناسبة إلى حد بعيد.

ويستخدم الأيجي الفعل في صورة ثوران أو إثارة فتنة باعتبار

س- الفصل الثالث م س

ذلك من الأخطار التي ينبغي أن تمنع المرء من أداء الواجب الذي يقضي بمقاومة الحكومة الظالمة. والثورة هي المصطلح الذي أطلقه الكُتَّاب العرب في القرن التاسع عشر على الثورة الفرنسية، والذي يستخدمه من تلاهم في الإشارة إلى الثورات

التي يرضون عنها، محلية كانت أو أجنبية، في زماننا(144) . والفقرة كلها غاصة بنبرات التعالي وسوء القصد، فلماذا يزجُّ الكاتب بفكرة نهوض الجمل باعتبارها دليلاً على الأصل الاشتقاقي للكلمة الخاصة بالثورة العربية الحديثة إلا لتشويه سمعة الثورة الحديثة؟ وأما السبب الواضح الذي دفع لويس إلى هذا فهو الحطُّ من المكانة الرفيعة التي تتمتع بها الثورة المعاصرة بحيث لا تزيد شرفًا (ولا جمالاً) عن جمل يوشك أن ينهض من مناخه . وهو يقرن الثورة بالهياج والفتنة وإقامة سلطة تافهة ، لا أكثر ، وأما أفضل نصيحة (والمفترض أنه لا يستطيع تقديمها إلا السيد الغربي والسيد المهذب هي

’’انتظر حتى تسكن هذه الثورة‘‘، ولا يستطيع المرء أن يعرف، حتى من هذا الوصف الذي يرمي إلى تحقير الثورة، أن أعدادًا لا تحصى من الناس تلتزم بها التزامًا فعالاً، وبصور أعوص من أن يفهمها ’البحث العلمي ‘ المتهكم عند برنارد لويس. ولكن هذا اللون من الحديث الذي ينسب صفات جوهرية للشرقي هو الطبيعي عند دارسي الشرق الأوسط وواضعي السياسات الخاصة به، أي إن الحركات الثورية عند ’’العرب‘‘ لاتزيد أهميتها عن نهوض جمل، ولا تستحق اكتراثًا أكثر من تخاريف البلهاء، والواقع أن

كل أدبيات الاستشراق المعتمدة سوف يثبت عجزها، لهذا السبب الأيديولوچى نفسه، عن تفسير المد الثوري الإيجابي في القرن العشرين في العالم العربي أو إعداد القراء له.

والرابطة التي يقيمها لويس بين الثورة ونهوض الجمل، وعموما بينها وبين الهياج (لا بالكفاح في سبيل القيم) يلمح بصورة أشد صراحة مما اعتدناه في كتابته إلى تصويره العربي في صورة لا تزيد عن صورة كائن جنسى عُصابيّ، فكل كلمة أو عبارة يستعملها لوصف الثورة ملونة بلون جنسى، مثل الإثارة والهياج والوقوف، ولكن اللون الجنسي الذي ينسبه للعربي في معظمه

: الاستشراق الآن .

-

’’سيء‘‘، ففي النهاية مادام العرب غير مُهَيَّئين حقًا للعمل الجاد فإن الإثارة

الجنسية لديهم لا تزيد شرفًا عن نهوض الجمل، وبدلاً من الثورة نرى الفتنة، وإقامة سلطة تافهة، والمزيد من الهياج، وهو بمثابة القول بأن العربي

لا يمارس الجماع بل لا يستطيع إلا المداعبات الجنسية، والاستمناء، والعزل عند الجماع. وأعتقد أن هذه هي المعاني التي يوحي بها لويس، مهما تكن براءة مظهر علمه، أو مهما تبلغ درجة تهذيب حديثه، فمادام يبدى هذه الحساسية لظلال معاني الألفاظ، فلابد أنه يدرك أن كلماته هو ايضًا لها ظلال معانٍ.

ويُعتبر برنارد لويس من الحالات الجديرة بزيادة الفحص لأنه يتمتع بمكانة بارزة في المجال السياسي ’للمؤسسة‘ الأنجلوأمريكية المختصة بالشرق الأوسط، ويُعتبر فيها مستشرقًا عَلاَّمة، وكل ما يكتبه ينضح ’’بالسلطة‘‘ التي يتمتع بها ذلك المجال . ولكن عمله على امتداد عقد ونصف على الأقل كان يتميز أساسًا بنزعة أيديولوجية عدوانية، على الرغم من محاولاته المتعددة لإخفاء ذلك بالحِذْقِ والسخرية. وأنا أشير إلى كتاباته الحديثة التي مثل خير تمثيل موقف الأكاديمي الذي يزعم عمله أنه بحث علمي موضوعى ليبرالى وهو يقترب إلى حد كبير، في الواقع، من موقف الداعية الذي يهاجم مادة موضوعه، ولكن ذلك لن يُدهش أي قارئ يحيط بتاريخ الاستشراق؛ وليست

حالة لويس إلا أحدث فضائح ’’البحث العلمي‘‘ المزعوم، وأقلها تعرضًا

للنقد في الغرب.

بل لقد بلغ من حرص لويس على تنفيذ مشروعه ’لتعرية‘ ما يتصوَر أنه حقيقة العرب والإسلام والحط من شأنهما وتشويه سمعتهما أن خذلته طاقاته كباحث وكمؤرخ، فتراه مثلاً ينشر فصلا بعنوان ’’ثورة الإسلام‘‘ في كتاب عام 1964 ثم يعيد نشر جانب كبير من المادة نفسها بعد اثنتي عشرة سنة ، بعد إدخال تغييرات طفيفة عليها لتناسب مكان النشر الجديد (وهو في هذه الحالة مجلة كومنتارى) و بعنوان جديد هو ’’عودة الإسلام‘‘. والتغيير في المادة من ’’الثورة‘‘ إلى ’’العودة‘‘ تغيير إلى الأسوأ، بطبيعة الحال، وهو تغيير يقصد به لويس أن يشرح لجمهوره الأخير سبب رفض المسلمين (أو العرب) للكفّ عن المقاومة ولقبول هيمنة إسرائيل في الشرق الأدني.

481

فلننعم النظر الآن في أسلوب تنفيذه لهذا التغيير: إنه يشير في الدراستين إلى أحداث شغب وقعت في القاهرة عام 1945 احتجاجًا على الإمبريالية ، ويصفها في الحالتين بأنها مناهضة لليهود، لكنه لا يقول لنا في أي منهما كيف كانت مناهضة لليهود، وإن كان يستند، في الواقع، في إثبات العداء لليهود إلى أدلة مادية تدهشنا بعض الشيء، ألا وهي معلومات

استخبارية تقول إنّ عدة كنائس كاثوليكية وأرمينية وارثوذكسية يونانية تعرضت للهجوم عليها وإحداث أضرار بها. انظرْ صياغة الصورة الأولى عام 1964:

في يوم 2 نوفمبر 1945 دعا الزعماء السياسيون في مصر إلى تنظيم مظاهرات بمناسبة الذكرى السنوية الإعلان بلفور، وسرعان ما تطورت هذه المظاهرات فأصبحت أحداث شغب، فهاجم المتظاهرون كنيسة كاثوليكية وأخرى أرمينية وثالثة أرثوذكسية يونانية، وأحدثوا فيها أضراراً. أليس لنا أن نسأل ما شأن الكاثوليك والأرمن واليونانيين بإعلان بلفور؟ (145) .

ولننظر الآن في الصورة التي نشرها في مجلة كومنتارى عام 1976:

عندما اكتسبت الحركة القومية طابعاً شعبياً حقيقياً، قلَّتْ صبغتها القومية وازدادت صبغتها الدينية - وبعبارة أخرى تضاءل طابعها العربي وتنامي طابعها الديني، ففي لحظات الأزمات - وما أكثرها في العقود الأخيرة - يتغلب الولاء الجماعي الغريزي على كل ما عداه ويكفي أن نضرب لذلك بضعة أمثلة. ففي يوم 2 نوفمبر 1945 قامت المظاهرات في مصر لاحظ أنّه يقول إنّ " المظاهرات قامت " في محاولة لإبراز الولاء الغريزي، وأما في الصورة الأولى فكان القادة السياسيون هم المسئولين عن ذلك بمناسبة الذكرى السنوية لإصدار الحكومة البريطانية لإعلان بلفور. وخلافًا، بالتأكيد، لما قصد إليه القادة

482

السياسيون الذين كانوا يرعون المظاهرة، إذا بها تتطور بسرعة فتصبح أحداث شغب معادية لليهود، وإذا بالشغب المعادي لليهود يتحول إلى اضطرابات عامة تعرضت فيها عدة كنائس كاثوليكية وأرمينية ويونانية أرثوذكسية للعدوان والإصابة بأضرار وهذا تغيير لهُ دلالته إذ يوحي النص هنا بتعرض كنائس كثيرة، من ثلاثة مذاهب، للعدوان، وأما الصورة الأولى فينحصر الحديث فيها في ثلاثة كنائس فقط (146).

والغرض الجدلي، لا العلمي، عندَ لويس هو أن يبين هنا وفي نصوص أخرى أن الإسلام عقيدة معادية للسامية لا مجرد دين. وهو لا يواجه صعوبة منطقية تذكر في محاولة القول بأن الإسلام ظاهرة جماهيرية مخيفة وإن كانت في الوقت نفسه" ليست ذات طابع شعبي حقيقي "، ولكن هذه المشكلة لا تعوقه طويلاً، فكما نرى في الصورة الثانية للقمة المغرضة التي يرويها، يواصل لويس حديثه حتّى يعلن أن الإسلام ظاهرة غير عقلانية تستلهم منطق

القطيع أو الجماهير وتسيطر على المسلمين بالانفعالات والغرائز وضروب الكراهية الخالية من الفكر. وكل ما يرمي إليه هذا العرض الذي يقدمه هو تخويف قرائه، ودفعهم إلى عدم التنازل للإسلام عن سنتيمتر واحد. ويقول لويس إنّ الإسلام لا يتطور، مثلما لا يتطور المسلمون، فهم موجودون وحسب، وعلينا أن نَحْذرَهُم بسبب جوهرهم الخالص الذي يتضمن (طبقاً لما يقوله لويس) كراهية طال عليها الأمد

للمسيحيين واليهود. ويلجأ لويس في كل ما يكتبه إلى ضبط النفس حتّى لا تصدر عنه تصريحات ملتهبة بصورة مباشرة، وإنما يحرص على أن يقول إنّ المسلمين لا يعادون السامية ، بطبيعة الحال، عداء النازيين للسامية، ولكن دين المسلمين يسمح بسهولة أكبر مما ينبغي بالعداء للسامية، بل وسمح في الواقع بهذا العداء. وينطبق ذلك على الإسلام والعنصرية والرق والشرور " الغربية " الأخرى، وأما جوهر أيديولوجيا لويس بشأن الإسلام هو أنّه لا يتغير أبدًا، وقدْ أصبحت رسالته تنحصر الآن في إخبار القطاعات المحافظة من جمهور القراء اليهود، وأي

483

شخص آخر يرغب في الإصغاء، أن أي وصف سياسي و تاريخي وعلمي للمسلمين يجب أن يبدأ وينتهي بأن المسلمين مسلمون:

إذ يتعذَّر علينا الإقرار بأن حضارة كاملة يُمكن أن يكون ولاؤها الأول للدين : بل إنّ النظرة الليبرالية ترى أن مجرد الإيحاء بذلك جارح، وهي النظرة التي دائماً ما تبدي استعدادها للتخفي حتّى تقي الذين تعتبرهم حماتها والأوصياء عليها، وهو ما يتجلى في العجز الحالي، على مستوى الصحافة والسياسة والبحث العلمي، عن إدراك أهمية عامل الدين في الشئون الجارية للعالم الإسلامي، وفي اللجوء - من ثَمَّ - إلى لغة اليسار واليمين، والتقدميين والمحافظين، إلى آخر هذه المصطلحات الغربية، وأما استعمالها في تفسير الظواهر السياسية الإسلامية فهو لا يزيد في دقته وإيضاحه عن استخدام معلق علي لعبة الكريكيت لمصطلحات لعبة البيسبول وقدْ بلغ من ولع لويس بهذا التشبيه الأخير أن اقتطفه حرفيًا من جدليته عام 1964 (147).

ويحدد لنا لويس في كتاب لاحق المصطلحات التي يراها أدق وأنفع، وإن لمّ تكن أقل من المصطلحات السابقة في طابعها الغربي“ (مهما يكن معنى صفة ” الغربي) إذ يقول: يتَّسم المسلمون، مثل معظم غيرهم من الشعوب التي كانت مستعمرة، بعجزهم عن قول الحق أو حتّى إدراك الحقيقة، إذ إنهم، حسبما يقول لويس، يدمنون الأساطير، شأنهم في هذا شأن المدرسة التنقيحية المزعومة في الولايات المتحدة، وهي التي تتطلع إلى عصر ذهبي قديم تزينه الفضيلة الأمريكية، وتنسب كل الخطايا والجرائم تقريباً إلى المؤسسة الاجتماعية الحالية في بلادهم (148). ويرمي لويس بهذا اللون من الأقوال، إلى جانب كونه مغرضًا وعاريًا عن الصحة تماماً فيما يتعلق بتاريخ المذهب " التنقيحي "، إلى أن يضع نفسه، وهو المؤرخ العظيم، في مرتبة أعلى من مرتبة التخلف التافه التي يشغلها مجرد مسلمين وتنقيحيين.

484

وأما بخصوص التزام الدقة، وتحقيق القاعدة التي وضعها لويس نفسه والتي تقول إنّ ”على الباحث، مع ذلك، ألاّ يستسلم لنوازع تعصبه (149). فالواقع أن لويس يبدي التعجرف والاستخفاف بنفسه وقضيته، فهو على استعداد، مثلاً، لترديد الحجة العربية ضد الصهيونية (مستخدمًا اللغة " السائدة "بين الوطنيين العرب) دون أن يذكر - في أي شيءٍ مما كتب - أنّه قد وقع غزو صهيوني لفلسطين واستعمار استيطاني لها رغم أنف السكان العرب وضد إرادتهم. ولا ينكر ذلك أي إسرائيلي، ولكن لويس، المؤرخ المستشرق، يغفله وحسب، وهو لا يتردد في أن يشير إلى غياب الديموقراطية في الشرق الأوسط، باستثناء إسرائيل، دون أن يشير إشارة واحدة إلى قوانين الطوارئ الدفاعية التي تستخدمها إسرائيل في حكم العرب، بل ولا

يشير إطلاقًا إلى ما يتعرض لهُ العرب في إسرائيل من اعتقالات وقائية ولا إلى عشرات المستوطنات غير الشرعية التي أقيمت في الضفة الغربية وفي غزة، ولا إلى إهدار حقوق الإنسان للعرب، وعلى رأسها حق العودة إلى فلسطين. وبدلاً من هذا يتيح لويس لنفسه حرية الباحث فيقول إنّ "الإمبريالية والصهيونية فيما يتعلق بالعرب كانتا مألوفتين بإسميهما القديمين وهما المسيحيون واليهود (150). وهو يستشهد باقوال ت. أ. لورنس فيما يتعلق بالساميين حتّى بدعم القضية التي يبنيها ضد الإسلام، ولا يناقش الصهيونية إطلاقًا بموازاة الإسلام (كأنما كانت الصهيونية حركة فرنسية لا حركة دينية) وهو يحاول في كل ما يكتب أن يثبت أن أي ثورة في أي مكان لا تزيد في أحسن حالاتها عن كونها شكلاً من أشكال التطلع إلى زمن الخير المطلَق من زاوية علمانية.

وقدْ يقل استنكارنا لهذا الضرب من بناء الحجج إذا اقتصرنا على اعتباره دعاية سياسية - وهو كذلك بطبيعة الحال - لولا ما يصحبه من المواعظ عما يتصف به المؤرخ الحقيقي من موضوعية وإنصاف ونزاهة، والمعنى المضمر دائماً هو أن المسلمين والعرب يعجزون عن الموضوعية، وأما المستشرقون الذين يكتبون عن المسلمين والعرب، مثل لويس ، فهم موضوعيون، تعريفًا، وتعليمًا، ولمجرد كونهم غربيين. وهذه هي ذروة الاستشراق في التحجر.

المذهبي الذي لا يقف عندَ حدود الخط من مادة موضوعه بل يتجاوزها إلى كفِّ بصر ممارسيه. ولكن دعونا نسمع أخيراً ما يقوله لويس عن أسلوب السلوك الأمثل للمؤرخ، ولنا أن نتساءل إنّ كانَ التعصب الذي يهاجمه مقصوراً على الشرقيين دون غيرهم :

لاشك في احتمال تأثر موضوع البحث بنوازع الولاء (عندَ المؤرخ ولكن هذه النوازع لا ينبغي أن تؤثر في معالجته لهُ. فإذا وجد في أثناء بحوثه أن الجماعة التي يحسّ بانتمائه إليها على صواب دائماً، وأن الجماعات الأخرى المتنازعة معها مخطئة دائماً، فالأفضل لهُ أن يشكك في النتائج التي انتهى إليها، وأن يعيد فحص الفرضية التي انتقى على أساسها ادلته وفسر هذه الأدلة، فليس من طبيعة الجماعات البشرية (ولنفترض أنها تتضمن جماعة المستشرقين كذلك) أن تكون على صواب دائماً.

وعلى المؤرخ، أخيراً، أن يكون منصفاً وأميناً في تقديم قصته، ولا يعني هذا أن عليه أن يقتصر على السرد المجرد للحقائق المؤكدة بلا جدال، بل إنّ على المؤرخ في العديد من مراحل عمله أن يضع الفرضيات ويصدر الأحكام، ولكن المهم هو أن يفعل ذلك واعياً وبصراحة، فيستعرض الأدلّة التي تؤيد نتائجه والأدلة التي تعارضها، ويفحص شتى التفسيرات الممكنة، وينص صراحة على ما قرره وكيف ولماذا انتهى إلى

ذَلكَ القرار(151).

وسوف تبحث عبثاً عن الوعي والإنصاف والصراحة في الأحكام التي يصدرها لويس عن الإسلام، بسبب الأسلوب الذي يتبعه في معالجته، فهو يفضل أن يعمل، كما رأينا، عن طريق الإيحاء والتلميح، ومع ذلك فقد نشعر أنّه غير واع بما يفعله (ربما باستثناء الشئون السياسية، مثل مناصرته للصهيونية وعدائه للقومية العربية ، ونبرته العالية في محاور الحرب الباردة) إذ

إنه من المؤكد أن يقول إنّ تاريخ الاستشراق كلّه، وهو الذي انتفع به لويس، قد أحال تلك التلميحات والفرضيات إلى حقائق قاطعة أو لا جدال فيها.

وربما كانت أغرب هذه " الحقائق " الأساسية القاطعة وأعجبها (فمن العسير أن نتصور إمكان نسبتها إلى أي لغة أخرى) القول بأن اللغة العربية - من حيث كونها لغة - أيديولوجيةٌ خطرة. وأما الشاهد المأثور المعاصر على هذه النظرة إلى العربية فهو مقال أ. شوبي وعنوانه " تأثير اللغة العربية في سيكلوجية العرب " (152). ويوصف المؤلف بأنه "متخصص في علم النفس وأنه درس علم النفس الإكلينيكي والاجتماعي "، ونحن نفترض أن السبب الرئيسي لشيوع آرائه وذيوعها هو أنّه عربي (وهي حقيقة تُدينه في الواقع) . والحجة التي يطرحها ساذجة بصورة يرثى لها، ربما لأنه لا يعرف ما اللغة وكيف تعمل. ومع ذلك فإن العناوين الفرعية لمقاله تفصح عن جانب كبير مما يقول، فالعربية تتصف في نظره " بالغموض العام في الفكر "، " والمبالغة في توكيد العلامات اللغوية "،" والمبالغة في التأكيد وفي القول ". ويستشهد الكثيرون بأقوال الشوبي باعتباره من الثقات، لأنه يوحي بذلك في كلامه، ولأن العربي الذي يُفترض وجوده عربي أبكم لكنه، في الوقت نفسه، مالكٌ لزمام الألفاظ ويتلاعب بها دون أن ينزع إلى الجد كثيراً أو يحاول تحقيق غرض ما. وصفة البَكَم تمثل جانباً مهماً مما يتحدث الشوبي عنه، إذ إنه لا يستشهد في مقاله كلّه بشاهد واحد من الأدب العربي الَذي يعتز به العربي أشد اعتزاز . اين إذن تأثير العربية في العقل العربي؟ إنه مقصور على العالم الأسطوري الذي خلقه الاستشراق للعربي، وهو الذي يزعم أن صفة العربي مرادفة للبكم المصحوب بالمبالغة في الكلام دونما معنى، أو الفقر المسحوب بالإسراف، وأما إمكان التوصل إلى مثل هذه النتيجة بوسائل فقه اللغة فيشهد على النهاية المحزنة التي انتهت إليها تقاليد فقه اللغة التي كانت عميقة ومركبة، والتي لا يمثلها اليوم إلا قلة نادرة من الأفراد. وما اعتماد مستشرق اليوم على فقه اللغة، إلا آخر مظاهر ضعف مبحثٍ علمي تحول تحولاً كاملاً إلى خبرة أيديولوجية في مجال العلوم الاجتماعية .

وتقوم لغة الاستشراق بالدور المسيطر في كل شيء ناقشته، فهي تجمع بين الأضداد بحيث يبدو ذلك أمراً طبيعياً، وتقدم أنماطاً بشرية بمصطلحات ومنهجيات علمية، وتنسب الحقيقة والمرجعية إلى أشياء (أي كلمات أخرى من ابتكارها. ونحن نعتبر اللغة الأسطورية خطاباً بمعنى أنها لا يُمكن إلا أن تتصف بالمنهجية، ولا يستطيع أحد في الواقع أن ينشىء

الخطاب الذي يريده أو أن يقول ما يقول في إطاره دون أن ينتمي أولاً إلى الأيديولوجيا والمؤسسات التي تضمن وجوده، وقدْ يكون هذا الانتماء عن غير وعي في بعض الحالات، لكنه انتماء غير طوعي على كل حال. وهذه المؤسسات دائماً ما تكون مؤسسات مجتمع متقدم يتناول مجتمعاً أقل تقدماً ، أو مؤسسات ثقافة قوية تلاقي ثقافة ضعيفة. والسمة الأساسية للخطاب الأسطوري هي أنّه يخفي مصادره وأصوله، مثلما يخفي مصادر ما يصفه وأصوله. وهو يقدم العرب في صورة الأنماط الثابتة المجرَّدة تقريباً لا باعتبارهم كائنات تتمتع بإمكانات تمر بمرحلة التحقيق ولا باعتبارهم تاريخاً يتشكل ويتكون. والقيمة المبالغ فيها التي تنسب إلى اللغة العربية ، من حيث كونها لغة، تسمح للمستشرق بأن يجعل اللغة مرادفة للعقل وللمجتمع وللتاريخ وللثقافة. فالمستشرق لا يرى أن الشرق يتكلم لغته وينصح بها، بل أن اللغة هي التي تفصح عنه.

4 - الشرقيون الشرقيون : إنّ النتائج الخطيرة المترتبة على مذهب الخرافات الأيديولوجية الذي أطْلَقْتُ عليه اسم الاستشراق لا ترجع فحسب إلى عيوبه الفكرية، فلقد أصبحت للولايات المتحدة استثمارات

كبرى في الشرق الأوسط، اكبر من استثماراتها في أي منطقة أخرى على ظهر الأرض، وخبراء الشرق الأوسط الذين يُسدُون المشورة إلى راسمي السياسات قد تشربوا روح الاستشراق دون استثناء تقريباً. ولكن معظم هذا الاستثمار مبني على أسس من الرمال، وهي الاستعارة المناسبة لهذه المنطقة، إذ إنّ هؤلاء الخبراء يغذون السياسات بالمجردات التي يسهل تسويقها مثل النُّخَبِ السياسية، والتحديث، والاستقرار، ومعظمها لا يزيد عن أنماط ثابتة قديمة

488

من صنع الاستشراق، وإن كانت اليوم تكتسي رداء الرطانة السياسية، ومعظمها لا يصلح على الإطلاق لوصف ما حدث أخيراً في لبنان أو قبل ذلك في المقاومة الفلسطينية الشعبية لإسرائيل. والمستشرق اليوم يحاول أن يرى الشرق باعتباره صورة مقلدة للغرب، ويفترض، مثلما يقول برنارد لويس، أن الشرق لن ينجح في تحسين أحواله إلا إذا أصبحت نزعته القومية على استعداد للتصالح مع الغرب (153) . وأما إذا حدث وقام العرب أو المسلمون أو العالم الثالث والعالم الرابع بسلوك سبل غير متوقعة، رغم كل شيء، فلن ندهش إذا سمعنا مستشرقاً يقول لنا إنّ هذا يشهد على عناد الشرقيين واستحالة إصلاحهم، ويثبت من ثمّ أنهم ليسوا أهلاً للثقة.

ونحن لا نستطيع تفسير جوانب الفشل المنهجي للاستشراق بأن نقول إنّ الشرق الحقيقي يختلف عن الصور التي يرسمها المستشرق لهُ، ولا بأن نقول إنه مادام المستشرقون غربيين في معظهم، فلا يُمكن أن نتوقع منهم أن يدركوا حقيقة الشرق الباطنة . فكل من هذين الافتراضين فاسد. ولا تتمثل أطروحة هذا الكتاب في القول بوجود شيء يُسمّى الشرق الحقيقي أو الصادق (الإسلام أو العرب أو ما شئت) ولا تتمثل أيضاً في الزعم بتفضيل منظور ''داخلى على منظور خارجى''، إذَّا استعرنا التمييز المفيد الذي وضعه روبرت ك . ميرتون(154). بل لقد حاولت، على العكس من ذلك، أن أقيم الحجة في هذا الكتاب على أن مفهوم "الشرق'' نفسه مفهوم مختلق ، وأن الفكرة التي تقول بوجود مساحات جغرافية، يسكنها بشر أصليون " يختلفون " اختلافاً جذرياً عن غيرهم ويمكن تحديد هويتهم على أساس الدين أو الثقافة أو الجوهر العنصري المناسب لذلك المكان الجغرافي فكرة مُختلف عليها إلى حد كبير، وأنا لا أومن قطعاً بالافتراض القاصر الذي يقول إنه لا يستطيع الكتابة عن السود إلا أسود، ولا عن المسلمين إلا مسلم وهلُم جرا.

ومع ذلك فإن الاستشراق، رغم أوجه الفشل المذكورة، ورطانته المؤسفة، ونزعته العنصرية التي لا تكاد تخفى، وجهازه الفكري الهزيل، يزدهر اليوم بالأشكال التي حاولت وصفها، بل إني أرى ما يدعو إلى

489

الانزعاج في انتشار تأثيره إلى الشرق نفسه، إذ تحفل صفحات الكتب والمجلات المنشورة بالعربية (وبلا شك باليابانية وشتى اللهجات الهندية وغيرها من اللغات الشرقية) بتحليلات من الدرجة الثانية يكتبها العرب عن العقل العربي وعن الإسلام، وغير ذلك من أقوال في عداد الأساطير، كما انتشر الاستشراق أيضاً في الولايات المتحدة بعد أن أضافت الأموال والموارد العربية بُعداً جديداً يتمثل في الجاذبية الكبيرة للاهتمام التقليدي بالشرق ذي الأهمية الاستراتيجية. والواقع هو أن الإمبريالية الجديدة قد نجحت في تكييف الاستشراق واستيعابه ، إذ أصبحت نماذجه الفكرية الحاكمة لاتتعارض، بل وتؤكد المخطط الإمبريالي

المستمر للهيمنة على آسيا.

ويحق لنا أن نعتبر أن التكيف بين الطبقة المثقفة وبين الإمبريالية الجديدة يُعد انتصاراً من انتصارات الاستشراق الخاصة، في تلك البقعة من بقاع الشرق التي أستطيع أن أتحدث عنها بشيء من المعرفة المباشرة. فالعالم العربي اليوم تابع فكريٌّ وسياسيٌّ وثقافيٌّ يدور في فلك الولايات المتحدة، وليس هذا في ذاته ظاهرة يؤسف لها، لكنّ ما يؤسف لهُ هو شكل علاقة التبعية المذكورة . انظرْ أولاً إلى الجامعات في العالم العربي التي تدار بصفة عامة وفقاً لنسق موروث من دولة استعمارية سابقة أو فرضته تلك الدولة بصورة مباشرة. ولقد تغيرت الظروف حتّى أصبحت المحتويات الفعلية للمقررات الدراسة غريبة غرابة تكاد تكون شائهة، فالقاعات تغص بمئات الطلاب ، والمعلمون لمّ يتلقوا التدريب الجيد، ويعملون أكثر مما ينبغي ويتقاضون رواتب أقل مما ينبغي، كما يحدث أن يعين أحدهم في منصب جامعي لأسباب سياسية ، هذا إلى جانب الافتقار شبه التام إلى البحوث العلمية المتقدمة والتجهيزات اللازمة لها، وأهم من ذلك كلّه الافتقار إلى مكتبة محترمة واحدة في المنطقة العربية كلها . وإذا كانت بريطانيا وفرنسا قد سيطرتا يوماً ما على الآفاق الفكرية للشرق بفضل علو كعبهما وثرائهما، فلقد غدت الولايات المتحدة تشغل هذا المكان ، والنتيجة هي أن القلة من الطلاب الواعدين الذين يستطيعون النجاح من خلال النظام التعليمي في بلادهم

يُحفزون على القدوم إلى الولايات المتحدة لمواصلة دراساتهم العليا، وإذا كانَ من الصحيح دون شك أن بعض طلاب العالم العربي لايزالون يقصدون اوروبا للدراسة، فإن الأغلبية تأتي للولايات المتحدة، ويصدق هذا على طلاب البلدان التي توصف بالراديكالية مثلما يصدّق على البلدان المحافظة مثل المملكة العربية السعودية والكويت. أضف إلى هذا أن نظام الرعاية في الدراسة والنشاط التجاري والبحث العلمي قد أتاح للولايات المتحدة أن تمسك بزمام الأمور وتتمتع بسيطرة شبه كاملة، إذ يسود الاعتقاد بأن المصدر هو الولايات المتحدة مهما ابتعدت في الواقع عن أن تكون المصدر الحقيقي.

وقدْ ساهم عاملان في جعل هذه الحال تمثّل انتصاراً اوضح للاستشراق، فإذا استطعنا إصدار أحكام عامة شاملة قلنا إنّ التيارات البارزة للثقافة المعاصرة في الشرق الأدنى تسترشد بالنماذج الأوروبية والأمريكية. وعندما قال طه حسين عن الثقافة العربية الحديثة عام 1936 إنها اوروبية لا شرقية، كانَ يسجل هوية الصفوة أو النخبة المصرية المثقفة التي كانَ هو من أفرادها البارزين ويصدق ذلك نفسه على النخبة الثقافية العربية اليوم، وإن كانَ التيار العارم للأفكار المناهضة للإمبريالية في العالم الثالث الذي ساد المنطقة منذ الخمسينيات قد خفف من الطابع الغربي للثقافة السائدة. وبالإضافة إلى ذلك فإن العالم العربي والإسلامي لا يزال يمثل قوة من الدرجة الثانية من حيث إنتاج الثقافة والمعرفة والبحث العلمي، وعلينا هنا أن نتسلح بالواقعية الكاملة في وصف الأوضاع الناجمة ، إذ لا يملك باحث عربي أو إسلامي أن يتجاهل ما ينشر في الدوريات العلمية ولا ما يحدث في المعاهد والجامعات في الولايات المتحدة وأوروبا، والعكس ليس صحيحاً، فعلى سبيل المثال، لا توجد دورية علمية كبرى للدراسات العربية تنشر في العالم العربي اليوم، كما لا توجد مؤسسة تعليمية عربية قادرة على تحدي جامعات مثل أوكسفورد وهارفارد وجامعة كاليفورنيا في لوس أنجيليس في دراسة العالم العربي، وتقل قدرة المؤسسات التعليمية العربية على ذلك في مجال الدراسات غير الشرقية . والنتيجة المتوقعة لهذا كلّه هي أن الطلاب الشرقيين (والأساتذة الشرقيين) لا

يزالون يريدون أن يأتوا ليتعلموا من المستشرقين الأمريكيين، حتّى يعودوا ليكرروا على مستمعيهم المحليين نفس القوالب الفكرية واللفظية التي وصَفْتُها بأنها عقائد استشراقية جامدة. ومثل هذا النظام من التكاثر أو الاستنساخ يدفع الباحث الشرقي حتماً إلى استخدام تعليمه الأمريكي في الإحساس بالتفوق على أبناء وطنه بسبب قدرته على الإحاطة بالنظام الاستشراقي وتطبيقه، لكنه يظل مجرد "مصدر معلومات وطني" في علاقاته برؤسائه من المستشرقين الأوروبيين أو الأمريكيين. والواقع أن دوره في الغرب سوف يقتصر على ذلك إذا أسعده الحظ بالمكوث في الغرب بعد تعليمه العالي . والمعروف أن معظم المناهج الدراسية الأولية في اللغات الشرقية يقوم بتدريسها هؤلاء " الشرقيون في جامعات الولايات المتحدة اليوم، ولكن السلطة في هذا النظام في الجامعات والمؤسسات وما شابهها تكاد تكون محصورة في أيدي غير الشرقيين، وإن كانت أعداد غير الشرقيين من الأساتذة المقيمين لا تزيد بصورة صارخة عن أعداد نظرائهم الشرقيين.

وأمامنا شتى أنواع الدلائل الأخرى التي تبين كيف يتسنى الحفاظ على الهيمنة الثقافية، وهو الذي يساهم فيه قبول الشرقيين لهُ والضغط الاقتصادي المباشر والفظ من جانب الولايات المتحدة. فمما يلفت الانتباه مثلاً أن عشرات المنظمات قد تخصصت في الولايات المتحدة في دراسة الشرق العربي والإسلامي ولم تتخصص منظمة واحدة في الشرق نفسه في دراسة الولايات المتحدة، الدولة التي تتمتع بأقوى نفوذ اقتصادي و سياسي في المنطقة، والأدهى من ذلك أننا لا نكاد نجد معهداً واحداً في الشرق، ولو تواضع مستواه، يتخصص في دراسة الشرق. ولكن هذا كلّه يتضاءل في ظني أمام العامل الثاني الذي يساهم في انتصار الاستشراق الا وهو النزعة الاستهلاكية في الشرق. فلقد ارتبط العالم العربي والإسلامي بصفة عامة بنظام السوق الغربي، ولا يحتاج أحد إلى من يُذَكِّره بأن النفط، اعظم موارد المنطقة، يستوعبه الاقتصاد الأمريكي استيعاباً تاماً، ولا أعني بذلك فقط أن النظام الاقتصادي الأمريكي يتحكم في شركات النفط الكبرى بل أعني أيضاً أن

عائدات النفط العربي - ناهيك بالتسويق والبحوث وإدارة الصناعة - تتخذ الولايات المتحدة مقراً لها، وهو الذي أدى فعلياً إلى أن أصبح العرب - أصحاب الثروة النفطية - من كبار المستهلكين للصادرات الأمريكية، ويصدق هذا على دول الخليج العربي مثلما يصدّق على ليبيا والعراق والجزائر ، والأخيرة من الدول الراديكالية . وما أرمي إليه هو أن هذه العلاقة علاقة من جانب واحد، ونرى فيها أن الولايات المتحدة مستهلك انتقائي لمنتجات بالغة القلة النفط والأيدي العاملة الرخيصة أساساً وأن العرب مستهلكون بالغو التنوع لشتى ضروب المنتجات الأمريكية، المادية والأيديولوجية .

وقدْ كانت لذلك عواقبه الكثيرة، إذ ساد توحيد الأذواق على نطاق هائل في المنطقة، ولا تقتصر رموزه على الترانزستور وسراويل البلوجينز والكوكاكولا بل تتجاوز ذلك إلى الصور الثقافية للشرق التي تقدمها اجهزة الإعلام الجماهيرية الأمريكية وتستهلكها دون تفكير جماهير التليفزيون في المنطقة. ومفارقة العربي الذي يعتبر نفسه عربياً بالصورة التي تقدمها هوليود ليست سوى أبسط النتائج التي أشير إليها، فمن النتائج الأخرى نجاح اقتصاد السوق العربي وتوجه الاستهلاكي في إنتاج طبقة (يزداد إنتاجها بمعدل سريع من المتعلمين الذين يتجه تكوينهم الفكري إلى إشباع احتياجات السوق. فالتركيز الشديد على الهندسة وإدارة الأعمال والاقتصاد لايكاد يحتاج إلى إيضاح، ولكن طبقة المثقفين نفسها تساعد ما ترى انه التيارات

الأساسية التي تتعرض للقمع في الغرب، فقد وجدت أن الدور الموصوف لها، بل والمُعد لها، هو دور " التحديث "، وهو ما يعني إضفاء الشرعية والسلطة على الأفكار الخاصة بالتحديث والتقدم والثقافة التي تتلقاها من الولايات المتحدة في معظمها ولدينا أدلة باهرة على ذلك في العلوم الاجتماعية، بل - وهو ما يثير الدهشة - بين المثقفين الراديكاليين الذين اقتبسوا نظرتهم الماركسية كلها من نظرة ماركس التي تصوّر العالم الثالث في صورة موحدة متجانسة، على نحو ما سبقت لي مناقشته في هذا الكتاب . وهكذا فإذا كانت الحالة العامة تدل على قبول فكري للصور والعقائد التي

493

وضعها الاستشراق، فإن هذا الاتجاه يلقى التدعيم الشديد من التبادل الاقتصادي والسياسي والاجتماعي، وهكذا، وبإيجاز، نرى أن الشرق الحديث يساهم في صبغ نفسه بصبغة الشرق الاستشراقية .

لكنّ دعونا نتساءل في الختام : هل من بديل عن الاستشراق؟ هل يقتصر هذا الكتاب على إقامة الحجة ضد شيء ما لا من أجل شيء إيجابي؟ لقد تحدثت في مواقع متفرقة من هذا الكتاب عن نقاط انطلاق جديدة للتحرر من الاستعمار فيما يُسمّى بدراسات المناطق - مثل العمل الذي أنجزه انور عبد الملك، والدراسات التي نشرها أعضاء مجموعة "هَلْ" عن دراسات الشرق الأوسط، والتحليلات والمقترحات التجديدية التي قدمها شتى الباحثين في أوروبا وفي الولايات المتحدة وفي الشرق الأدني (155).

- لكني لمّ أحاول إلا أن أذكرها أو أشير إليها في عجلة. إذ إنّ مشروعي هو وصف نظام فكرى خاص لا أن آتي، على الإطلاق، بنظام جديد يحلّ محله . أضف إلى ذلك أنني أحاول أن أطرح مجموعة كاملة من الأسئلة المتصلة بالموضوع وهو مناقشة مشكلات الخبرة الإنسانية : كيف يقدم المرء صوراً تمثّل ثقافات اخرى؟ ما معنى ثقافة أخرى؟ وهل فكرة وجود ثقافة (او جنس بشري او دين أو حضارة) متميزة فكرة مفيدة، أم تراها تختلط في جميع الأحوال إما بتهنئة الذات (عندما يناقش المرء ثقافته الخاصة) وإما بالعداء والتعدي عندما يناقش المرء ثقافة ’الآخر‘‘)؟ وهل تُعتبر الاختلافات الثقافية والدينية والعنصرية أهم من الفئات الاقتصادية الاجتماعية أو الفئات السياسية التاريخية؟ كيف تكتسب الأفكار السلطة، وكيف تتمكن من أن تصبح أفكاراً سوية وترقى إلى منزلة الحقائق الطبيعية؟ ما دور المثقف؟ هل ينحصر دوره في إثبات صحة الثقافة والدولة التي ينتمي إليها؟ ما مدى الأهمية التي يجب أن يوليها للوعي النقدي المستقل، أي للوعي النقدي المعارض؟

أرجو أن تكون بعض إجاباتي على هذه الأسئلة مضمرة فيما سبق لي قوله ، وربما استطعت أن أزيد قليلاً من الإفصاح عنها هنا. سبق لي في وصفي لطابع الاستشراق أن قلت إنه يثير الشكوك ليس فقط في إمكان إجراء

494

بحوث علمية بريئة من السياسة بل أيضاً في حكمة وجود علاقة أوثق مما

ينبغي بين الباحث والدولة. وأعتقد أنّه من الواضح أيضاً أن الظروف التي تجعل الاستشراق نمطاً فكرياً ذا قدرة دائمة على الإقناع سوف تستمر، وهو أمر يدعو إلى الانقباض بصفة عامة. ومع ذلك فإنني أتوقع، وعلى أسس عقلانية، عدم استمرار ما يدعو إلى أن يظل الاستشراق دائماً بمنجى من الطعن فيه فكرياً وأيديولوجياً وسياسياً، على نحو ما شهدناه حتّى الآن.

ولم أكن لأكتب مثل هذا الكتاب لو لمّ أكن أؤمن أيضاً بوجود بحوث علمية لا تتسم بما تتسم به البحوث التي رَكَّزْتُ عليها في عرضي من فساد أو، على الأقل، من عمىً عن الحقيقة الإنسانية، إذ يوجد اليوم كثير من الباحثين الأفراد الذين يعملون في بعض المجالات مثل التاريخ الإسلامي، والدين الإسلامي، والحضارة الإسلامية، وعلم الاجتماع والأنثروبولوجيا، والذين يتميز إنتاجهم العلمي بقيمته العميقة. ولا تبدأ المتاعب إلا عندما تزحف التقاليد المهنية للاستشراق فتستولي على الباحث غير اليقظ، والذي لا يأخذ وعيه الفردي في البحث العلمي حذره من الأفكار التقليدية التي يتوارثها أبناء المهنة بسهولة من أسلافهم. وهكذا فالأرجح أن ينجز الأبحاث الجيدة الباحثون الذين يدينون بالولاء لمبحث علمي ذي حدود فكرية لا "لمجالٍ" مثل الاستشراق حدوده هي الأصول المرعية في المهنة أو التقاليد الإمبريالية أو الحدود الجغرافية . ومن الأمثلة الحديثة الممتازة تلك الدراسة الأنثروبولوجية التي قدمها كليفورد جيرتز، فاهتمامه بالإسلام يتميز بدرجة كبيرة من الاستقلال والطابع العملي، وهو ما يمكنه من استلهام روح المجتمعات والمشكلات المحددة التي يدرسها، بدلاً من الارتكان إلى طقوس الاستشراق وتصوراته المسبقة وعقائده الراسخة.

ونرى، من ناحية أخرى، أن الباحثين والنقاد الذين تلقوا دراساتهم في إطار المباحث الاستشراقية التقليدية يستطيعون بسهولة أن يتحرروا من القيود الأيديولوجية القديمة. والدراسة التي تلقاها جاك بيرك ومكسيم رودنسون تعتبر من أشد الدراسات التي نعرفها صرامة، ولكن بحوثهما تمتاز بحيوية

خاصة حتّى حين يدرسان المشكلات التقليدية ، بسبب الوعي الذاتي المنهجي لدى كل منهما، فإذا كانَ الاستشراق على مرّ التاريخ يتميز بالزهو المبالغ فيه بنفسه، والانعزال الشديد، والثقة الزائدة - المستمدة من المنطقية الوضعية - بأساليب عمله ومنطلقاته، فإن أحد وسائل انفتاح الباحث على ما يدرسه في الشرق أو عن الشرق هو أن يقوم بفحص منهجه الخاص فحصاً نقدياً. وهذا هو ما يميز بيرك ورودنسون، كلٌ بأسلوبه الخاص. ونحن نجد في عمل كل منهما، أولاً، حساسية مباشرة للمادة التي يواجهانها، وبعدها يأتي الفحص الذاتي المتواصل للمنهجية والتطبيق، والمحاولة الدائمة لإخضاع عملهما للمادة لا لتصور عقائدي مسبق. ويتميز كل من بيرك ورودنسون، شأنهما في ذلك شأن عبد الملك وروجر أووين، بإدراك أن أفضل سبيل إلى دراسة الإنسان والمجتمع - شرقياً كانَ أم غير شرقي - هو المجال الواسع لجميع العلوم الإنسانية، ومن ثمّ فإن هؤلاء الباحثين قراء ناقدون ودارسون لما يجري في المجالات الأخرى. وهكذا فإن انتباه بيرك إلى المكتشفات الحديثة في الأنثروبولوجيا البنيوية، واهتمام رودنسون بعلم الاجتماع والنظرية السياسية ، وإلمام أووين بالتاريخ الاقتصادي، كلها تعتبر تصويبات مفيدة، استعيرت من العلوم الإنسانية المعاصرة لتطبيقها في دراسة ما يُسمّى بالمشكلات الشرقية .

غير أنّه لا سبيل إلى تجنب الواقع الذي يقول إننا، حتّى لو تغاضينا عن التفرقة الاستشراقية بينهم "هم وبيننا "نحن، نجد أن سلسلة ذات قوة ونفوذ من الحقائق السياسية، والتي تعتبر أيديولوجية آخر الأمر، تغذو البحث العلمي اليوم. أي إنّ أحداً لا يملك تجنب ضروب أخرى من التفرقة، إنّ لمّ تكن بين الشرق والغرب، فبين الشمال وبين الجنوب، أو بين الأغنياء وبين الفقراء، أو بين الإمبرياليين وبين مناهضي الامبريالية، أو بين الأجناس البيضاء وبين الأجناس الملونة، ولا نستطيع الالتفاف حولها جميعاً متظاهرين بأنها غير موجودة، بل على العكس من ذَلكَ نجد أن الاستشراق المعاصر يعلمنا الكثير عن التزييف الفكري الكامن في الخداع بشأن هذه القضية، إذ

يؤدي ذلك إلى تعميق التقسيمات وجعلها خبيثة ودائمة معاً. ومع ذلك فما أسرع ما يُمكن أن يتدهور البحث

العلمي "التقدمي" القائم على جدلية صريحة ونظرة عقلية صائبة، فيصبح بمثابة غفوة من غفوات الجمود المذهبي، وهو احتمال لا تُرجى منه فائدة علمية هو الآخر.

وأما تصوري الخاص للمشكلة فتفصح عنه أنواع الأسئلة التي طَرَحْتُها آنفاً، فلقد اكتسبنا من الفكر الحديث والخبرة الحديثة الحساسية لما يعنيه تقديم صورة تمثّل شيئاً ما، ودراسة الآخر، والتفكير العنصري، والقبول دون تفكير ودون انتقاد للسلطة وللأفكار "المعتمدة"، والدور السياسي الاجتماعي الذي ينهض به المثقفون، والقيمة الكبرى للوعي النقدي القائم على الشك. وربما لو تذكرنا أن دراسة الخبرة الإنسانية عادة ما تكون لها عواقب أخلاقية، ناهيك بالعواقب السياسية، بأفضل معنى لهذه الكلمات أو أسوئه، فسوف نَكُفُّ عن اللامبالاة في البحث العلمي. وهل ثَمَّ معيارٌ للباحث العلمي يَفْضُلُ الحرية الإنسانية والمعرفة؟ وربما يكون علينا أن نتذكر أيضاً أن دراسة الإنسان في المجتمع دراسة تقوم على وقائع تاريخ البشر وخبراتهم، لا على تجريدات الأساتذة أو على القوانين الغامضة أو على النظم التعسفية. والمشكلة إذن هي تطويع الدراسة وفقاً للخبرة، بحيث يتحدد شكل الدراسة في ضوء الخبرة بصورة ما، وعندها تستطيع الدراسة إيضاح الخبرة وربما تغييرها أيضاً والواجب أن نتجنب، مهما يكن الثمن، إضفاء صورة شرقية مسبقة على الشرق في كل خطوة نخطوها، وسوف يترتب على هذا قطعاً تنقيح المعرفة والتقليل من غرور الباحث. ولو غابت صورة "الشرق" المسبقة لجاء من الباحثين والنقاد والمفكرين والبشر من لايولون لضروب التمييز العنصري والعرقي والقومي الأهمية التي يولونها للجهد المشترك في سبيل تعزيز التواصل والترابط البشري.

إنني أؤمن إيماناً قاطعاً - على نحو ما حاولت إيضاحه في أعمالي الأخرى - بأن المنجزات الجارية اليوم في العلوم الإنسانية تكفي لتزويد الباحث المعاصر بالأفكار والمناهج والنظرات الثاقبة القادرة على إقصاء الأنماط العنصرية والأيديولوجية والإمبريالية، وهي الأنماط الثابتة التي أنشأها الاستشراق أثناء صعود نجمه وسطوعه على مرّ التاريخ. وأنا أرى أن فشل الاستشراق فشل إنساني بقدر ما هو فشل فكري، إذا إنه حين دُفع دفعاً إلى اتخاذ موقع معارضة لا يُمكن اختزاله إزاء منطقة من مناطق العالم يعتبرها أجنبية غريبة عنه، قد عجز عن التعاطف أو التوحد مع الخبرة البشرية بل وعجز عن إدراك أنها خبرة بشرية. ومن الممكن الآن تحدّي السيطرة العالمية للاستشراق وكل ما يرمز له، إذا استطعنا أن نستفيد استفادةً صحيحة مما شهده القرن العشرون بوجه عام من ارتفاع مستوى الوعي السياسي والتاريخي لعدد كبير من شعوب العالم. وإذا كتب لهذا الكتاب أن يعود بفائدة ما في المستقبل، فسوف تنحصر هذه الفائدة في كونه مساهمة متواضعة في ذلك التحدي، وفي كونه تحذيراً يقول: ما أسهل إنشاء بعض النظم الفكرية مثل الاستشراق وضروب "خطاب" السلطة والخرافات الأيديولوجية - وهي أصفاد يصنعها العقل - وما أسهل تطبيقها والحفاظ عليها. وأرجو، قبل كل شيء، أن أكون قد أوضحت لقارئي أن الرد على الاستشراق ليس "الاستغراب" ولن يجد من كانَ "شرقيًّا" يوماً ما أي تسرية في القول بأنه ما دام شرقيًّا هو نفسه فمن المحتمل، بل من الأرجح، أن يدرس "شرقيين" جُدَداً - أو "غربيين" - من ابتكاره الخاص. وإذا كانَ لمعرفة الاستشراق أي معنى، فإنه يكمن في كونه تذكيراً بالتدهور المُغْوي للمعرفة، أية معرفة، في أي مكان، وفي أي زمان. وربما يصدق هذا على العصر الحاضر أكثر مما يصدق على الماضي.

اكتمل كتاب الاستشراق في أواخر عام ١٩٧٧ ونُشر بعد ذلك بعام وكان (ولا يزال) الكتاب الوحيد الذي كتبته دفعةً واحدة، فاتصلت حلقاته، دون مقاطعة، ودون ما يصرف انتباهي عنه حقًّا، من مرحلة البحث إلى المسودات العديدة وحتى الصورة النهائية. ولم أتلق دعماً أو أهتماماً يُذكر من العالم الخارجي، باستثناء السنة التي قضيتها كزميل في معهد ستانفورد للدراسات المتقدمة في العلوم السلوكية (١٩٧٠-١٩٧٩) وكانت فترة تتميز بطابعها الحضاري الرائع وخلوها نسبيًّا من الأعباء. ولقد لقيتُ تشجيعاً من بعض الأصدقاء وأفراد أسرتي الصغيرة، لكنه لمّ يتضح لي على الإطلاق إن كانت مثل هذه الدراسة للطرائق التي تنظر بها السلطة والبحث العلمي والمخيلة الخاصة بتقاليد عمرها قرنان من الزمان في أوروبا وأمريكا إلى الشرق الأوسط والعرب والإسلام تستطيع ان تثير اهتمام الجمهور العام. وأذكر مثلاً كيف وجدت صعوبة في البداية في إثارة اهتمام دار نشر جادة بالمشروع. وقدمت لي دار نشر أكاديمية معينة عرضاً غير مؤكد يتضمن الاتفاق على عقد متواضع لنشر دراسة صغيرة، إذ كانَ المشروع كلّه يبدو في البداية ضئيلاً لا يبشر بالكثير. ولكن سرعان ما اختلفت الأحوال، لحسن الحظ، (وأنا أذكر في صفحة "الشكر والتقدير" الأصلية للاستشراق كيف ابتسم الحظ لي مع أول دار نشر اعمل معها) وتحسنت الأوضاع بسرعة عندما انتهيت من كتابة الكتاب.

وعندما نُشر الكتاب في أمريكا وانجلترا (حيث ظهرت طبعة خاصة بالمملكة المتحدة عام ١٩٧٩) حظي باهتمام كبير، كانَ بعضه (كما هو متوقَّع) بالغ العداء، وبعضه لا يدل على الفهم، ولكن معظمه كانَ إيجابيًّا بل ويبدي الحماس للكتاب. واعتباراً من عام ١٩٨٠، عام ظهور الترجمة الفرنسية، توالى ظهور الترجمات التي يزداد عددها إلى اليوم، وأثار الكثير منها خلافات ومناقشاتٍ بِلُغَاتٍ لا أستطيع أن أفهمها. كما صدرت ترجمة عربية مرموقة، ولا تزال خلافية، بقلم الشاعر السوري الموهوب، والناقد كمال أبو ديب، وسوف أقول المزيد عنها بعد قليل. وبعد ذلك صدر الاستشراق باللُّغات اليابانية والألمانية والبرتغالية والإيطالية والبولندية والإسبانية والقطالونية والتركية والصربية الكرواتية والسويدية (وأصبحت الترجمة الأخيرة من أكثر المبيعات رواجاً في عام ١٩٩٣ في السويد وهو ما أثار حيرة الناشر المحلي مثلما اثار حيرتي). وتجري ترجمة الكتاب إلى عدة لغات أخرى (اليونانية والروسية والنرويجية والصينية) أو هي على وشك الصدور. وتتردد شائعات عن ترجمات أوروبية أخرى، كما قيل إنّ إسرائيل بصدد إصدار طبعة للكتاب. وصدرت ترجمات لبعض أجزاء الكتاب في إيران وباكستان دون إذن من المؤلف. وكثير من الترجمات التي عرفت بها مباشرة (وخصوصا الترجمة اليابانية) صدرت لها أكثر من طبعة، وجميعها مازالت متاحة ويظهر أحياناً أنها تثير مناقشات محلية تتجاوز كل ما دار بخلدي وأنا أكتب الكتاب.

ونتيجة لذلك كلّه أصبح الاستشراق عدة كتب مختلفة بصورة تكاد تنطبق عليها حالة بورچيس، الكاتب الأرجنتيني الذائع. وفي حدود ما استطعت أن أتابعه وأفهمه من هذه الصور التالية للكتاب، فإن ذلك التحول الغريب (الذي يدعو كثيراً للقلق والذي لم يخطر ببالي قطعاً) من صورة الكتاب الأولى إلى صور متعددة، هو ما أود أن أناقشه هنا، وأن أسترجع في قراءتي للكتاب الذي كتبته ما قاله الآخرون إلى جانب ما كتبته أنا نفسي بعد الاستشراق (ثمانية أو تسعة كتب وكثير من المقالات). ومن الواضح أنني سوف أحاول أن أصحح بعض القراءات الخاطئة، وكذلك - في حالات معدودة - حالات سوء التفسير المتعمد.

ومع ذلك فسوف أعدد بعض الحجج والتطورات الفكرية التي تُقر بأن الاستشراق كتاب مفيد من زوايا لم أكن أدركها إدراكاً كاملاً في ذلك الوقت. وليس مرماي من ذلك كلّه تسوية حسابات او تهنئة نفسي ولكن

تحديد وإثبات معنى اوسع كثيراً مما اعتدناه لمعنى التأليف والمؤلف، وهو معنى يتجاوز كثيراً إحساس ذواتنا بالعزلة ونحن نضطلع بعمل ما، إذ يبدو الاستشراق لي الآن، من زوايا شتى، كتاباً جماعيًّا وأعتقد أنّه يتجاوزني شخصيًّا باعتباري مؤلفه إلى درجة أكبر مما توقعته عندما كتبته.

فلأبدأ بجانب معين من جوانب "استقبال" الكتاب، وهو الجانب الذي آسف لهُ أشد الأسف وأحاول اليوم جاهداً (في عام ١٩٩٤) أن أتغلب عليه، وأعني به ما زُعم عن عداء الكتاب للغرب، وهو الزعم المُضَلّل الذي ردده المعلقون بأصوات رنانة، المعادي منهم للكتاب والمتعاطف معه. وهذه الفكرة ذات شقين، أحياناً ما يظهران معاً وأحياناً منفصلين فأما الشق الأول فهو الزعم المنسوب إليّ بان ظاهرة الاستشراق مجاز مرسل، أي بعض من كل، أو رمز مُصَغَّر، للغرب كلّه، وأن المقصود به حقًّا أن يمثل الغرب كلّه. وتستمر هذه الحجة قائلة: ما دام الأمر كذلك فإن الغرب كلّه يعادي الشعب العربي والإسلامي، أو حتّى الشعوب الإيرانية والصينية والهندية وغيرها من الشعوب غير الأوروبية التي عانت من الاستعمار الغربي والتحيز الغربي. وأما الشق الثاني من الحجة المنسوبة إليّ فيماثل الأول في بُعْدِ مداه، إذ يقول إنّ الغرب الضاري والاستشراق قد انتهكا الإسلام والعرب (لاحظ كيف ذاب مصطلح "الاستشراق" في مصطلح "الغرب" هنا)، ومادام الأمر كذلك فقد اعتبر هذا الشق من الحجة أن مجرد وجود الاستشراق والمستشرقين يمثل ذريعة للقول بعكس ذلك تماماً أي للقول بأن الإسلام كامل وبأنه الحل الوحيد وهلم جَرًّا، أي إنّ انتقاد الاستشراق، على نحو ما فعلت في كتابي، معناه في الواقع تأييد ما يُسمّى التيار الإسلامي او الأصولية الإسلامية.

ولا يكاد المرء يعرف ما يَفْهَمُ من هذه التحولات الكاريكاتورية لكتاب يعارض معارضة صريحة مذهب "الجوهرية"، أي نسبة خصائص "جوهرية" لأية جماعة بشرية، ويعرب عن تشككه "الجذري" في جميع التسميات الفئوية القاطعة مثل الشرق والغرب، ويحرص حرصاً شديدًا على عدم " الدفاع‘‘ أو حتّى مناقشة الشرق والإسلام. ومع ذلك فلقد قرأ الناس الاستشراق وكتبوا عنه في العالم العربي باعتباره دفاعاً منهجياً عن الإسلام والعرب، على الرغم من أنني أقول بصراحة إنني غير معنيّ بتبيان حقيقة واقع الشرق أو الإسلام، ولا أتمتع بالقدرة على ذلك، بل إنني أذهب في هذا الشوط إلى مدى أبعد كثيراً حين أقول في أوائل الكتاب إنّ بعض الكلمات مثل "الشرق" و "الغرب" لا تنطبق على واقع "مستقر" موجود باعتباره حقيقة من حقائق الطبيعة. زد على ذلك أن جميع أمثال هذه التسميات الجغرافية تجمع جمعاً غريباً بين الأشياء الإمبريقية والأفكار الخيالية أو الإبداعية. إذ إنّ فكرة الشرق بالصورة المتداولة بها في بريطانيا وفرنسا وأمريكا فكرة مستمدة إلى حد كبير من النزوع لا إلى الوصف فحسب بل أيضاً إلى السيطرة والدفاع عنها بصورة ما. وكما أحاول أن أبين، يهدف هذا القول بقوة على الإسلام باعتباره التجسيد الذي يمثل الشرق ويكمن فيه خطر داهم.

وعلى أية حال فإن القضية الأساسية في هذا كلّه، كما تعلّمنا من يكو، هي أن التاريخ البشري يصنعه البشر. ولما كانَ ذلك التاريخ يتضمن الصراع في سبيل السيطرة على الأراضي، فإنه يتضمن أيضاً الصراع حول المعنى التاريخي والاجتماعي. ومهمة الباحث الناقد ألا يفصل بين هذين الضربين من الصراع بل أن يجمع بينهما، على الرغم من التضاد بين الطابع المادي الغلاب للأول والطابع الروحي المهذب الظاهر للثاني. والسبيل الذي سلكته وأسلكه في الجمع بينهما هو أن أبين أن تطور كل ثقافة والحفاظ عليها يتطلبان وجود "أنا ثانية" مختلفة عن "الأنا" الأولى وتنافسها. فالواقع أن بناء الهوية - وأنا استخدم تعبير "البناء" لأن الهوية، سواء كانت للشرق أو للغرب، لفرنسا أو لبريطانيا، هي في نهاية الأمر بِنَاءٌ، وإن كانَ من الواضح أنها تمثّل مستودعاً لخبرات جماعية متميزة - أقول إنّ بناء الهوية يقتضي إقامة

أضداد، و"آخرين" يخضع واقعهم الفعلي دائماً للتفسير المستمر وإعادة التفسير المتواصل لاختلافاتهم عنا "نحن". ويقوم كل عصر وكل مجتمع بإعادة خلق "الآخرين" اللازمين له، وإذن فإن هوية الذات أو هوية "الأخر" أبعد ما تكون عن الثبات والجمود، بل إنها جهد وحركة متواصلة، تاريخية واجتماعية وفكرية وسياسية، تتخذ صورة النزاع الذي يشترك فيه الأفراد والمؤسسات في جميع المجتمعات، والمناظرات التي تدور اليوم حول الطابع "الفرنسي" والطابع "الإنجليزي" في فرنسا وبريطانيا على الترتيب، او حول الإسلام في بعض البلدان مثل مصر وباكستان ، تعتبر جانباً من جوانب هذا الجهد التفسيري الذي يتضمن هويات "آخرين" مختلفين، سواء كانوا غير منتمين ولاجئين، أو مرتدين وكُفَّارا. ولا حاجة بي إلى إيضاح أن هذه الجهود الدائبة، في جميع الحالات، ليست جهوداً ذهنية بل هي منازعات اجتماعية عاجلة تتضمن بعض القضايا السياسية العملية مثل قوانين الهجرة، وتشريعات السلوك الشخصي، وبناء ما يُسمّى بالصحة المذهبية، وإضفاء الشرعية على العنف والتمرد أو على أي منهما، وطابع التعليم ومحتواه، واتجاه السياسة الخارجية، وهو ما يتصل في حالات كثيرة بتحديد الأعداء الرسميين. ونرى، باختصار، أن بناء الهوية يرتبط باستثمار القوة أو السلطة، والضعف أو العجز، في كل مجتمع، وهو من ثَمَّ أبعد ما يكون من الأوهام أو الشطحات الأكاديمية المجرَّدة.

وأما سبب صعوبة قبول هذه الحقائق الفعلية ذات الأشكال المتغيرة والتي تتسم بثراء فذ، فيرجع إلى أن معظم الناس يقاومون الفكرة الكامنة وراءها وهي أن هوية الإنسان ليست كياناً طبيعياً ثابتاً بل هي أيضاً بناءٌ يُبنى، واحياناً ما يُخترع اختراعاً. ويرجع جانب من المقاومة والعداء اللذين استُقْبِلَتْ بهما كتبٌ مثل الاستشراق ومن بعده اختراع التقاليد ثمّ أثينا السوداء[١] إلى أنها تقوض، فيما يبدو، الإيمان الساذج بالإيجابية المؤكدة والطابع التاريخي الذي لا يتغير لثقافة ما، أو لذات ما، أو لهوية قومية ما. ولا يُمكن تفسير الاستشراق بأنه دفاع عن الإسلام إلا بحذف نصف حجتي، وهو النصف الذي أقول فيه (على نحو ما أفعل في كتاب لاحق هو تغطية الإسلام) إنّ المجتمع البدائي الذي ننتمي إليه بالميلاد ليس مُحَصَّنا ضد الصراع التفسيري وأن ما يبدو في الغرب في صورة ظهور الإسلام أو عودته او نهوضه إنما هو في الحقيقة صراع في المجتمعات الإسلامية حول تعريف الإسلام. ولما لم يكن ينفرد بالسيطرة الكاملة على هذا التعريف شخص واحد او سلطة أو مؤسسة واحدة، فقد نشأ الصراع بطبيعة الحال. والخطأ المعرفي الذي ترتكبه الأصولية ظنها أن "الأصوليين" فئات لا تخضع للتاريخ، وأنهم لا يخضعون للفحص النقدي من جانب المؤمنين الصادقين، أي إنهم معصومون منه، ويفترضون أن على المؤمنين الصادقين أن يقبلوهم دون مساءلة. وهكذا فإن المستمسكين بالصورة المستعادة أو التي أحيوها للإسلام في أول عهوده يرون أن المستشرقين مصدر خطر لأنهم يعبثون بتلك الصورة، أو يشككون فيها أو يحاولون القول بأنها غير صادقة أو حتى غير مُنَزِّلة. وإذن فهم يرون أن فضائل كتابي ترجع إلى أنّه أظهر الأخطار الخبيثة للمستشرقين وأنقذ الإسلام بصورة ما من مخالبهم.

لكنني لمّ أكن أتصور أنني توليت هذه المهمة، وإن كانت النظرة التي تقول بهذا لا تزال قائمة. ولهذا سببان. ففي المقام الأول لا يسهل على أي فرد أن يحيا بلا شكاة ولا خوف في ظلّ القول بأن الحقيقة الإنسانية تتعرض باستمرار للتشكيل وإعادة التشكيل وأن كل ما يُمكن اعتباره جوهراً ثابتاً يتعرض للتهديد باستمرار. ومن ردود الفعل المألوفة إزاء هذا الخوف نزعة الوطنية، والقومية المتطرفة الكارهة للأجانب، بل ونعرة التعصب الوطني المستهجنة. ونحن نحتاج جميعاً إلى أسس من نوع ما نقف عليها، والسؤال هو مدى التطرف في رسمنا لهذه الأسس ومدى ثباتها. وموقفي فيما يتعلق بالإسلام "الجوهري"، أو الشرق "الجوهري" ينحصر في أن هذه الصور لا تزيد عن كونها صوراً، وأنها صور تساندها جماعة المسلمين

المؤمنين وجماعة المستشرقين (ولهذه المشاركة دلالتها). وأنا لا أعترض على ما أسميته الاستشراق لا لأنه وحسب دراسةً للُّغاتِ والمجتمعاتِ والشعوبِ الشرقيةِ نابعةٌ من الولع بالقديم، بل لأنه، باعتباره مذهباً فكريًّا، يعالج حقيقةٍ إنسانية دينامية مُركَّبة ومتعددة العناصر من وجهة نظر غير نقدية تنسب إلى هذه الحقيقة جوهراً ثابتاً (وهو مذهب "الجوهرية")، وذلك يوحي بوجود حقيقة شرقية ثابتة دائمة، ووجود جوهر غربي يعارضها ولا يقل عنها ثباتاً ودواماً، وهو يراقب الشرق من مسافة بعيدة، وكذلك - إن صح التعبير - من علٍ. وهذا الموقف الزائف يُخفي التغير التاريخي. والأهم منه في نظري أنّه يخفي مصالح المستشرق. وعلى الرغم من محاولات رصد الفروق الدقيقة بين الاستشراق باعتباره جهداً علميًّا بريئاً وبين الاستشراق باعتباره متواطئاً مع الإمبريالية ، فمن المحال فصل هذه المصالح من طرف واحد عن السياق الإمبريالي العام الذي بدأ مرحلته العالمية الحديثة بغزو نابليون لمصر في ١٧٩٨.

وانا أعني التضاد الصارخ بين الطرف الأضعف والطرف الأقوى، وهو التضاد الذي يتجلى منذ بداية اللقاءات الأوروبية الحديثة مع ما أسمته اوروبا "الشرق". انظرْ إلى الرصانة المتعمدة والنبرات الوقورة لكتاب وصف مصر الذي أمر نابليون بوضعه، وانظر إلى مجلداته الهائلة المُتَرَاصَّةِ التي تشهد بالجهود المنهجية لفيلق كامل من العلماء الفرنسيين الذين يساندهم جيش حديث يقوم بالغزو الاستعماري، وانظر كيف تتضاءل أمام هذا العمل الشهادة الفردية لشخص مثل عبد الرحمن الجبرتي، وهو الذي يصف في ثلاثة مجلدات منفصلة وقائع الغزو الفرنسي من وجهة نظر من تعرض للغزو. وقدْ يقول قائل إنّ وصف مصر لا يزيد عن كونه كتاباً علميًّا، وإنه من ثمّ كتاب موضوعي يصف مصر في أوائل القرن التاسع عشر، ولكن وجود الجبرتي (الذي يجهله نابليون ويتجاهله) يوحي بخلاف ذلك : إنّ كتاب نابليون وصف "موضوعي" من وجهة نظر طرف قوي يحاول إبقاء مصر في الفلك الإمبريالي الفرنسي، وأما كتاب الجبرتي فمكتوب من وجهة نظر من دفع الثمن، من تعرض - مجازيًّا - للأسر والقهر.

وبتعبير آخر نقول إنّ الكتابين لا يمثلان وثائق "خامدة" تشهد بالتضاد الأبدي بين الشرق والغرب، بل إنّ كتاب وصف مصر وكتاب الجبرتي في التاريخ يشكلان معاً خبرة تاريخية مشتركة، نشأت منها خبرات أخرى مثلما وُجِدَتْ خبرات أخرى قبلها. ودراسة الأسس الدينامية التاريخية لهذه المجموعة من الخبرات تتطلب ما يزيد على الارتداد إلى القوالب النمطية مثل "الصراع بين الشرق والغرب". وهذا هو السبب الأول للخطأ في تفسير الاستشراق باعتباره عملاً مادياً للغرب بصورة مستترة، وهذه "القراءة" (شأنها في ذلك شان جميع القراءات القائمة على افتراض وجود تعارض ثنائي ثابت) تضفي على الكتاب صفة لا مبرر لها بل وتتعمد الخروج منه بنتيجة تعلي من صورة الإسلام البريء الذي يشعر بالظلم.

وأما السبب الثاني لصعوبة تَقَبُّل معارضة حجتي لمذهب "الجوهرية"، أي افتراض جوهر ثابت لأي فئة من الناس، فهو سبب سياسي وذو طابع أيديولوجي مُلِحّ. لمّ يكن بمقدوري أن أتنبأ أن تصبح إيران، بعد عام من نشر الكتاب، مسرحاً لثورة إسلامية ذات آثار بعيدة المدى بصورة فذة، أو أن المعركة بين إسرائيل والفلسطينيين سوف تتخذ مثل ما اتخذته من وحشية ومن امتداد زمني، ابتداء بغزو لبنان عام ١٩٨٢ وحتى الانتفاضة في أواخر عام ١٩٨٧. ولم يُؤَدّ انتهاء الحرب الباردة إلى إسكات صوت الصراع، ناهيك بوضع حد له، بين الشرق والغرب، وهو الذي لا تبدو لهُ نهاية ويمثله العرب والإسلام طرفاً أول، والغرب المسيحي طرفاً ثانياً. وقدْ نشأت بعد ذلك صراعات أخرى أقرب زمناً ولا تقل حدّة عن تلك بسبب غزو الاتحاد السو□ييتي لأفغانستان، منها التحديات التي طرحتها الجماعات الإسلامية للوضع الراهن في الثمانينيات والتسعينيات في بلدان متفاوتة الطابع مثل الجزائر والأردن ولبنان ومصر والأراضي المحتلة، وشتى ردود الفعل الأمريكية والأوروبية إزاءها؛ ومنها تشكيل الفيالق الإسلامية لمحاربة الروس في

أفغانستان من قواعد في باكستان، ومنها حرب الخليج (١٩٩١)؛ ومنها استمرار تأييد إسرائيل؛ وظهور "الإسلام" باعتباره موضوعاً تتناوله الأقلام المذعورة للصحفيين والباحثين، دون أن تقوم على دقة الفهم أو صحة المعلومات في كل الأحوال، وقدْ أدى ذلك كلّه إلى إشعال الإحساس بالاضطهاد لدى الذين يُرغمون، في كل يوم تقريباً، على أن يعلنوا أنهم غربيون أو شرقيون. ولا يبدو أن أحداً استطاع أن ينجو من التعارض بيننا "نحن" وبينهم "هم"، وهو الذي أدى إلى تدعيم وتعميق وتشدد الإحساس بالهوية، والذي لم يعد علينا بأية فائدة.

وفي مثل ذلك السياق المضطرب، صاحب حسن الحظ وسوء الحظ معاً مصير الاستشراق. فأما الذين كانوا، في العالم العربي والإسلامي، يشعرون بالقلق والتوتر إزاء التطاول الغربي، فقد بدا لهم أن الاستشراق أول كتاب يقدم إجابة جادة يُرَدُّ بها على الغرب الذي لم ينصت إنصاتا حقيقيًّا للشرقي قطّ، ولم يغفر لهُ على الإطلاق كونه شرقيًّا، وما زلت أذكر أن إحدى المراجعات العربية الأولى للكتاب أشارت إلى المؤلف باعتباره نصير العروبة ، والمدافع عن المقهورين والمظلومين، والذي جعل رسالته الاشتباك مع السلطات الغربية في نزال فردي ملحمي رومانسي، وعلى الرغم مما في هذا من المبالغة، فقد كانَ يعبر إلى حد ما تعبيراً حقيقيًّا عن إحساس العرب بالعداء المستديم من جانب الغرب، كما كانَ يقدم الرَّدَّ الذي كانَ الكثيرون من المثقفين العرب يرون أنّه الرد المناسب.

ولا أنكر أنني كنت حقًّا واعياً، عندما كتبت هذا الكتاب، بصدق المقولة - من وجهة نظر ذاتية - التي يلمح إليها ماركس في الجملة الصغيرة التي استشهدت بها في إحدى مقدمات فصول الكتاب (''لا يستطيعون تمثيل أنفسهم، ولابد أن يمثلهم أحد") أي إنك لو أحسست بأنك قد حُرِمْتَ فرصةَ الإدلاء برأيك فسوف تحاول جاهداً أن تتسنى لك هذه الفرصة: فالواقع يقول إنّ من يشغلون منزلة ثانوية يستطيعون الكلام، على نحو ما يشهد به تاريخ حركات التحرر في القرن العشرين بأنصع صورة. لكنني لم أشعر قطّ بأنني أعمل على ترسيخ العداوة بين كتلتين سياسيتين وثقافيتين متنافستين تتسمان بالجمود والتحجر، وهما اللتان وصفت أساليب بنائهما وكيف أدى ذلك إلى عواقب وخيمة حاولت تخفيف حدتها. فكما سبق أن قلت، أرى - على العكس من ذلك - أن تصوّر التعارض بين مثل هاتين الكتلتين تصوّر مُضَلّل ومكروه إلى أقصى حد، والأفضل أن نقلل قدر الطاقة من الثقة في قدرته على تفسير أي شيء تفسيراً فعلياً، والاقتصار على اعتباره تاريخاً جذاباً لشتى التفاسير والمصالح المتنازعة. ويسعدني ان أسجل أن عدداً كبيراً من القراء في بريطانيا وأمريكا، وكذلك في البلدان الناطقة بالإنجليزية في إفريقيا وآسيا وأستراليا وبلدان البحر الكاريبي، رأوا أن الكتاب يؤكد حقائق الواقع الذي أَطْلَقْتُ عليه في وقت لاحق مصطلح "التعددية الثقافية"، لا بصفته تعبيراً عن كراهية الأجانب، أو عن المشاعر القومية العدوانية ذات التوجه العنصري.

ومع ذلك فقد كانت الآراء الشائعة تميل إلى اعتبار كتاب الاستشراق ضرباً من الشهادة على قدرات أصحاب المنزلة الثانوية - أي قدرة البؤساء في الأرض على الرد- أكثر من ميلها إلى اعتباره بحثاً نقديًّا يستند إلى التعددية الثقافية في تحليله للسلطة التي تستخدم المعرفة لتحسين حالها. وهكذا رأى الناس أنني، باعتباري مؤلف الكتاب، أنهض بدور معين، ألا وهو دور الوعي - الذى يمثّل ذاته - بما تعرض من قبل للكتمان والتشويه في النصوص العلمية لضرب من ضروب "الخطاب" الذي كانَ أصحابه الغربيون "يُكَيِّفونَه" على مرّ التاريخ بحيث لا يقرؤه الشرقيون بل غيرهم من الغربيين. وهذه قضية مهمة، وهي تزيد من الإحساس بوجود هويتين ثابتتين تتصارعان أو تتقاتلان، عبر الأخدود الدائم الذي ينبذه هذا الكتاب نبذاً، وان كانَ يفترض وجوده ويعتمد عليه، على ما في هذا من مفارقة، فلم يكن أحد من المستشرقين الذين أكتب عنهم، فيما يبدو، يقصد أن يكون أحد الشرقيين من قراء ما يكتب، إذ إنّ "خطاب" الاستشراق، بما

يتميز به من اتساق داخلي وقواعد صارمة في التحليل، كانَ مُوَجَّهاً إلى القراء و"المستهلكين" في المدن الغربية. وينطبق هذا على الذين أُكِنُّ لهم إعجاباً حقيقيًّا مثل إدوارد لين وجوستا فلوبير، اللذين سحرتهما مصر، انطباقه على المديرين الاستعماريين المتعجرفين مثل اللورد كرومر، وعلى الباحثين الألمعيين مثل إرنست رينان، والأرستوقراطيين المتباهين مثل آرثر بلفور، إذ كانوا جميعاً يتحدثون عن الشرقيين الذين حكموهم أو درسوهم بنبرات تنم عن "التفضل" وعن الكراهية. ولابد لي من الإقرار بأنني وجدت متعةً معينة في استراق السمع، دون دعوة، إلى شتى مقولاتهم والمناقشات الدائرة بين المستشرقين، ومتعةً تضاهيها في نشر ما وجدته حتّى يقرأه الأوروبيون وغير الأوروبيين على حد سواء. ولا شك أنني تمكنت من ذلك لأنني عبرت الأخدود الإمبريالي الذي يفصل الشرق عن الغرب، وتغلغلت في حياة الغرب، ومع ذلك احتفظت بقدر من الصلة "العضوية" بالمكان الذي أنتمي إليه أصلاً. وأنا أكرر أن ذلك كانَ يتمثل إلى حد بالغ في عبور الحواجز وتخطيها لا في الإبقاء عليها. وأعتقد ان كتاب الاستشراق بين ذلك، خصوصاً عندما أقول إنّ الغاية المثالية للدراسة الإنسانية هي تجاوز القيود القسرية المفروضة على التفكير ونشدان نمط من الدراسة المتحررة من السيطرة ومن النظرة "الجوهرية"، أي التي تنسب جوهراً للشرقي يفصله عن الغربي أو العكس.

وقد زادت هذه الاعتبارات في الواقع من الضغوط التي يتعرض لها كتابي حتى يمثل شهادة ما على الجراح وسجلّاً ما لضروب المعاناة، وكان الشعور السائد هو أن ذلك رَدٌّ على الغرب تأخر كثيراً عن موعده. ويؤسفني ذلك الوصف المبسط لعمل مثل هذا العمل - وأنا ألجأ هنا إلى التظاهر بالتواضع - إذ إنّ كتابي يحفل بظلال المعاني والتمييز فيما يقوله عن مختلف الأشخاص، ومختلف الفترات، ومختلف الأساليب في مجال الاستشراق. وكل تحليل من تحليلاتي يُدْخِلُ تعديلاتٍ على الصورة، ويزيد من الاختلاف والفوارق، ويفصل المؤلفين عن بعضهم البعض والفترات عن بعضها البعض، وإن كانت جميعاً تنتمي الى الاستشراق. وأما من يقرأ تحليلاتي عن شاتوبريان وفلوبير، او من بيرتون ولين، دون أن يجد فروقاً في التوكيد، ودون أن يتخلى عما يتصوره من وجود رسالة "مختزلة" ، تُجْملها عبارة مبتذلة مثل "الهجوم على الحضارة الغربية"، فهو - في اعتقادي - يُفْرِطُ في التبسيط ويخطئ أيضاً، لكنني أعتقد كذلك أنّه من الصواب تماماً أن نقرأ بعض "ثقات" المستشرقين المحدثين مثل برنارد لويس، وهو الذي يصر على موقفه إصراراً يكاد يثير الضحك، باعتبارهم شهوداً على العداء السياسي والدوافع السياسية، وهي الحقيقة التي تحاول نبراتهم المهذبة ويحاول استعراضهم غير المُقْنِع للمعرفة أن يخفيه .

وهكذا نعود من جديد إلى السياق السياسي والتاريخي للكتاب، وهو ما لا أتظاهر بأنه غير ذي صلة بمحتواه. ومن أفصح ما عبر عن ذلك الارتباط بين كتابي والسياق المذكور ما ورد في مراجعة للكتاب كتبها الباحث بَاسِم مُسَلَّم (MERIP, 1979) وهي التي تحفل بالنظرات الثاقبة وذكاء التمييز. وهو يبدأ بمقارنة كتابي بكتاب سابق كتبه الباحث اللبناني ميخائيل رستم بالعربية، ويُسْقِطُ فيه الأقنعة عن الاستشراق عام ١٨٩٠ بعنوان كتاب الغريب في الغرب، لكنه يقول عندئذٍ إنّ الفرق الرئيسي بيننا هو أن كتابي يدور حول الخسارة، على عكس كتاب رستم، ويقول مُسَلَّم:

إنّ رستم يكتب باعتباره رجلاً حُراً، وفرد من أفراد مجتمع حر، فهو سوري، وعربي بلغته، ومواطن في دولة عثمانية لا تزال مستقلة... وبخلاف ميخائيل رستم، لا يتمتع إدوارد سعيد بهوية يقبلها الجميع، بل إنّ أشخاصه أنفسهم في نزاع. وربما يشعر إدوارد سعيد وأبناء جيله أحياناً أنهم لا يعتمدون على ما هو أصلب من أطلال المجتمع السوري الذي تحطم منذ أيام ميخائيل رستم، وعلى الذاكرة. ولقد تسنى للآخرين في آسيا وإفريقيا تحقيق النجاح في عصر التحرر الوطني الذي نشهده، وأمّا هنا، وعلى النقيض من ذلك، وهو

مما يحز في النفس، فلا نجد إلا المقاومة المستميتة ضد قوى غلابة، بل، وحتى الآن، لا نجد إلا الهزيمة: إنّ كاتب هذا الكتاب ليس أي "عربي‘‘ بل هو عربي ذو خلفية معينة وخبرة محددة. (ص ٢٢).

ومُسَلَّم على حق في استبعاده قيام أحد أبناء الجزائر بكتابة كتاب من نوع هذا الكتاب نفسه، المتشائم بصفة عامة، وخصوصاً كتابي الذي لا يكاد يتعرض على الإطلاق لتاريخ العلاقات الفرنسية مع شمال إفريقيا، ومع الجزائر على أخص الخصوص. وهكذا فإذا كنت أقبل الانطباع العام بأن الاستشراق مكتوب في ظلّ وقائع التاريخ الصلبة إلى أقصى حد، والتي تنطق بالخسارة الشخصية والتمزق الوطني - وكانت جولدا مائير، رئيسة الوزراء

الإسرائيلية آنذاك ، قد أدلت، قبل كتابتي الاستشراق بأعوام معدودة ، بتصريحها ذي الطابع الاستشراقي العميق، الذي ذاعت سمعته السيئة ، عن عدم وجود شعب فلسطيني - أقول إذّا كنت أقبل ذَلكَ الانطباع العام، فإنني أضيف أيضاً أن مرامى لمّ يكن يقتصر في هذا الكتاب، أو في الكتابين اللذين تبعاه مباشرة وهما مسألة فلسطين (١٩٨٠) وتغطية الإسلام (١٩٨١) على اقتراح برنامج سياسى لاستعادة الهوية والنهضة الوطنية . وكان الكتابان اللاحقان يحاولان، بطبيعة الحال، استكمال النقص في الاستشراق، ألا وهو ما يُمكن أن تكون عليه - من وجهة نظر شخصية - الصورة البديلة لبعض عناصر الشرق، وهما فلسطين والإسلام، على الترتيب .

لكنني ظللتُ في جميع أعمالي مستمسكاً بموقفي الأساسي وهو انتقاد النزعة الوطنية المتباهية العمياء، وكانت صورة الإسلام التي مَثَّلْتُ لها لا تقوم على "خطاب" التوكيد والجمود الذهبي المستند إلى ما يُسمّى بالصحة أو الصواب ، بل على القول بوجود جماعات التفسير داخل وخارج العالم الإسلامي، وبأنها تتواصل فيما بينها في حوار بين أنداد. وأما نظرتي الخاصة بفلسطين فلم تتغير حتّى اليوم، وهي التي عبرت عنها أصلاً في كتابي مسألة فلسطين، حيث عبرت عن شتى ضروب التحفظات بشأن نزعة التعصب للسكان الأصليين التي لا تبالي بشئ، وبطابع الكفاح العسكري الذي تتفق عليه آراء الوطنيين، وحيث اقترحت بديلاً يتمثل في إلقاء نظرة ناقدة على البيئة العربية ، وعلى التاريخ الفلسطيني، وحقائق الواقع الإسرائيلى، والخروج من ذَلكَ بنتيجة صريحة تقول بأن الخلاص من الحرب التي لا تنتهى لن يتوافر إلا بتسوية على أساس التفاوض بين الجماعتين اللتين تتعرضان للمعاناة، أي العرب واليهود. (ولابد أن أشير إشارة عابرة إلى أنّه رغم ترجمة كتابي عن فلسطين ترجمة عبرية بديعة في أوائل الثمانينيات، نشرتها دار مفراس، وهي دار نشر إسرائيلية صغيرة، فلا يزال غير مترجم إلى العربية حتّى اليوم. وكان كل ناشر عربي يبدى أهتماماً بالكتاب يطلب مني أن أحذف الأجزاء التي تتضمن نقداً صريحاً لأحد النظم الحاكمة العربية (ومن بينها منظمة التحرير الفلسطينية) غير أنني كنت دائماً أرفض ذَلكَ الطلب).

. تذييل طبعة ١٩٩٥ .

ويؤسفني أن أقول إنّ استقبال العرب للطبعة العربية من الاستشراق، على الرغم من الترجمة المرموقة التي قام بها كمال أبو ديب ، كانَ لا يزال يتجاهل ذَلكَ الجانب من كتابي الذي أقلل فيه من شأن الحماس الوطني، الذي استنبطه البعض من دراستي النقدية للاستشراق، والذي قَرَنْتُهُ بنزعاتِ الهيمنةِ والسيطرةِ التي نجدها أيضاً في الإمبريالية . وأما أهم ما انجزه أبو ديب في ترجمته التي اجتهد فيها اجتهاداً كبيراً فهو تجنبه شبه الكامل للتعابير الغربية المعربة، إذ إنه يترجم بعض المصطلحات الفنية مثل "الخطاب"، أو المحاكاة، أو النموذج، أو الشفرة في إطار البلاغة الكلاسيكية للتراث والتقاليد العربية، وكان يرمي بذلك إلى أن يضع كتابى داخل تراث اكتمل تشكيله ، فكأنما كانَ يخاطب "الآخر" من منظور التكافؤ والمساواة

الثقافية. وكان المنطق الذي يستند إليه في ذَلكَ هو إثبات إمكانية تقديم بحث نقدى معرفي في إطار التراث العربي، مثل تقديمه في إطار التراث والتقاليد الغربية.

ومع ذَلكَ، فإن الإيحاء بالمواجهة بين عالم عربي كثيراً ما تُرسم صورته في إطار عاطفي، وبين عالم غربي يستشعر العرب وجوده في إطار يزيد طابعه العاطفي عن ذَلكَ، قد طمس حقيقة القصد من كتاب الإستشراق وهو أن يكون دراسة للبحث النقدى لا تأكيداً للتناقض الراسخ بين هويتين متحاربتين. كما كانَ القصد من الواقع الفعلي الذي وصفته في الصفحات الأخيرة من الكتاب، أي وجود نظام فكرى تحليلى قوى يفرض هيمنته على نظام آخر، هو أن يكون بمثابة الطلقة الأولى في مناظرة قد تدفع القراء والنقاد العرب إلى الاشتباك بعزم وتصميم أقوى مع الاستشراق. وكنت أحياناً ما أتعرَّض للتأنيب لأنني لمّ أهتم أهتماماً أدق بكارل ماركس (إذ إنّ أكثر الفقرات التي اختصها النقاد العقائديون بالهجوم في العالم العربي والهند مثلاً كانت الفقرات التي تتحدث عن موقف ماركس الاستشراقي الخاص) زاعمين ان مذهبه الفكري قد ارتفع فوق جوانب تعصبه الظاهرة، كما كنت أتعرَّض للانتقاد بسبب عدم تقديري للمنجزات العظيمة للاستشراق أو للغرب وهلم جرًّا. ويبدو لي أن اللجوء إلى الماركسية أو " الغرب'' باعتبار أي منهما

مذهباً أو نظاماً كلياً متماسكاً، يشبه ضروب الدفاع عن الإسلام في كونه محاولة لاستخدام مذهب صحيح في تحطيم مذهب آخر .

وفي تصوري أن الفرق بين ردود الفعل العربية وغيرها إزاء الاستشراق يعتبر مؤشراً دقيقاً يبين كيف أثرت عقود الخسارة والإحباط وغياب الديموقراطية في الحياة الفكرية والثقافية في المنطقة العربية، وقدْ قصدت بكتابي أن يصبح جزءًا من تيار فكرى قائم بالفعل ويهدف إلى تحرير المثقفين من أصفاد بعض المذاهب مثل الاستشراق : أي إنني أردت للقراء أن ينتفعوا بكتابي في إجراء دراسات جديدة خاصة بهم تلقي الضوء على الخبرة التاريخية للعرب وغيرهم بمنهج سَمْح يزيد من طاقاتهم. ولقد حدث هذا قطعاً في أوروبا والولايات المتحدة وأستراليا وشبه القارة الهندية، وبَلدان البحر الكاريبي، وأيرلندا، وأمريكا اللاتينية وبعض مناطق في إفريقيا. ويسعدني ويسرني أن كتاب الاستشراق كانت لهُ أهميته في دراسة "الخطاب" الخاص بالثقافتين الإفريقية والهندية، وتحليلات تاريخ من يشغلون مكانة ثانوية، وفي دراسة العلوم السياسية، وتاريخ الفن، والنقد الأدبي، وعلم الموسيقى، إلى جانب التطورات الجديدة الشاسعة في "الخطاب" النسوي أي الخاص بقضايا المرأة، و "خطاب" الأقليات. ولا يبدو أن ذَلكَ ما حدث (في حدود مقدرتي على الحُكم) في العالم العربِي لسببين أولهما ما رآه العرب من تركيز كتابى على أوروبا في اختيار النصوص، وهم محقون في ذَلكَ، والثاني هو ما يقوله مُسَلَّم من أن المعركة في سبيل البقاء الثقافي تشغلهم إلى الحد الذي يجعلهم يفسرون كتابي تفسيراً أقل نفعًا، من ناحية الإتيان بالثمر، وأقرب إلى الدفاع إما عن "الغرب'' او ضد "الغرب''.

ومع ذَلكَ فإن أوساط الأكاديميين الأمريكيين والبريطانيين الذين يلتزمون الصرامة والصلابة هاجمت الاستشراق بل وجميع كتبي الأخرى وأعربت عن رفضها لهُ ولها بسبب ''رواسب'' النزعة الإنسانية فيها، وتناقضاتها النظرية ، والمعالجة غير المكتملة، بل وحتى العاطفية، لدور القوى المؤثرة في غيرها .

ولقد سعدت بهذا الهجوم ! فالاستشراق كتاب يناصر قضية معينة، وليس آلة نظرية . ولم يستطع أحد حتّى الآن أن يسوق أدلة مقنعة على أن الجهد الفردى لا يخرج عن المألوف أو على أنّه يتميز بالأصالة بالمعني الذي وضعه لها الشاعر الإنجليزى جيرارد مانلى هوپكنز، وهذا على الرغم من وجود المذاهب الفكرية وضروب "الخطاب" والهيمنة (وإن لمّ يكن أيٌّ منها في الواقع يخلو من الفجوات أو يتَّسم بالكمال أو الحتمية). ولقد كانَ اهتمامي بالاستشراق باعتباره ظاهرة ثقافية (مثل ثقافة الإمبريالية التي تحدثت عنها في الثقافة والإمبريالية وهو تتمة هذا الكتاب، الذي صدر عام 1993) نابعاً من اختلاف أشكاله واستحالة التنبؤ بمساره وهما الصفتان اللتان تمنحان كُتَّاباً مثل ماسينيون و بيرتون قوة مدهشة، بل وجاذبية . وأما ما حاولت الحفاظ عليه في تحليلى للاستشراق فهو قدرته على الجمع بين الاتساق والتناقض، وتأثيره الذي لا يُمكن التعبير عنه إلا إذا احتفظ المرء - كاتباً وناقداً - بالحق في إبداء قدر ما من القوة الشعورية، أي الحق في أن ينفعل، ويغضب، ويدهش بل ويبتهج . وقدْ دارت مناقشة حول هذا الكتاب في دراستين الأولى بقلم جايان براكاش والثانية بقلم روزاليند أو هانلون ودافيد واشبروك، وأعتقد أن علينا، للسبب الذي أوردته آنفًا، الا نبخس قدر دراسة براكش فإن منهجها "ما بعد البنيوي" يتميز بالمزيد من المرونة)(2) . ولهذا السبب نفسه لا يمكننا معارضة دراسات هومي بابا، وجاياترى سپيفاك ، وآشيس ناندى، التي تقوم على افتراض وجود علاقات ذاتية ، تتمتع بقوة مذهلة أحياناً، وتتولد عن الاستعمار، ولا نملك أن نرفض ما يقولونه بسبب مساهمته في تفهمنا للفخاخ الإنسانية التي تنصبها بعض النظم، مثل الاستشراق.

ولأختتم الآن هذا الاستعراض للتحولات النقدية التي مرّ بها كتاب الاستشراق بإشارة إلى المجموعة التي كانت أعلى الجميع صوتاً، كما هو متوقَّع، في الاستجابة لكتابي، أي جماعة المستشرقين أنفسهم، ولأقل بداية إنهم لمّ يكونوا الجمهور الرئيسي الذي أخاطبه، على الإطلاق، بل إنني قصدت إلى إلقاء بعض الأضواء على ممارساتهم حتّى يزيد وعي أصحاب

- تذييل طبعة 1995 -

المذهب "الإنساني" الآخرين بخطوات البحث الخاصة في مجال معين والنسب الذي ينحدر منه هذا المجال، فلقد ظلّ مصطلح الاستشراق، لفترة طالت فأمعنت في الطول، محصوراً في تخصص مهني دقيق، فحاولت أن أبين تطبيقاته، ووجوده في الثقافة العامة، وفي الأدب، والأيديولوجيا، والمواقف الاجتماعية والسياسية. فلم يكن القصد من وصف شخص ما بأنه شرقى، على نحو ما دأب عليه المستشرقون، ينحصر في الإشارة إلى أن لغة هذا الشخص وجغرافية بلاده وتاريخه من موضوعات الدراسة العلمية، بل كثيراً ما كانَ ذَلكَ التعبير يرمي إلى الحطِّ من شأن الشخص ويعني أنّه ينتمي إلى سلالة دنيا من البشر، وإن كانَ ذَلكَ لا ينفي أن كلمة "الشرق‘‘ كانت ترتبط في أذهان بعض المبدعين مثل نيرفال وسيجالين ارتباطاً رائعاً وخلاباً بالغرابة ، والبهاء، والغموض، والوعد، ولكن الكلمة كانت بمثابة تعميم تاريخى مغرق في شموله. وبالإضافة إلى هذه المعاني التي استُعملت فيها كلمات الشرق، والشرقي، والاستشراق، أصبح مصطلح المستشرِق يمثل أيضاً العالم المتخصص والباحث الأكاديمي أساساً في لغات الشرق وتاريخ بلاد الشرق . ومع ذَلك، وكما قال لي المرحوم ألبرت حوراني في رسالة أرسلها إليّ في مارس ١٩٩٢، قبل رحيله المبكر والمحزن عن هذا العالم ببضعة أشهر، فقد أدى كتابى، بسبب قوة حجته (التي قال إنه لا يستطيع أن يلومني عليها) إلى أن أصبح من شبه المحال استخدام مصطلح الاستشراق بمعنى محايد، وذلك بعد أن اكتسب إلى حد بعيد صفة السباب. واختتم رسالته قائلاً إنه لا يزال يود الإبقاء على استعمال المصطلح في وصف ‘‘مبحث علمى محدود، باهت إلى حد ما وإن كانَ صحيحاً ".

وعندما نشر حورانى مراجعته التي تتميز بالاتزان بصفة عامة لكتاب الاستشراق عام ١٩٧٩ عبر عن أحد اعتراضاته عليه قائلاً إنني أركز على المبالغات والعنصرية والعداء في الكثير من كتابات المستشرقين، لكني أتجاهل ذكر منجزاته العلمية والإنسانية الكثيرة. وكان من بين الأسماء التي ذكرها

مارشال هودجسون، وكلود كاهن، وأندريه ريمون، وكلهم (إلى جانب المؤلفين الألمان الذين تقضى التقاليد بذكرهم) ممن ينبغي الإقرار بمساهماتهم الحقيقية في المعرفة الإنسانية. ولكن هذا لا يتناقض مع ما أقوله في الاستشراق، والفرق هو أنني أصرّ إصراراً على أن "الخطاب" الاستشراقى نفسه تسوده مجموعة من المواقف التي تشكل هيكلاً من المحال تنحيته جانباً او عدم أخذه في الحسبان. وأنا لا أزعم في أي مكان من كتابي أن الاستشراق شر أو مائع أو ذو صورة واحدة في عمل كل مستشرق، لكني أقول وأؤكد أن رابطة المستشرقين لها تاريخ محدد في التواطؤ مع السلطة الامبريالية، ومن العبث أن ننكر الصلة بينهما.

وهكذا فإذا كنت أتعاطف مع التماس حوراني، فإنني أتشكك حقيقةً في إمكان الفصل الكامل بين فكرة الاستشراق، بمفهومه الصحيح، وبين الظروف التي تكتنفه ، والتي تتميز بتعقيد أشد إلى حد ما، ولا تعلي من شأنه في جميع الأحوال. وإذن فلنتخيَّل الحد الأقصى وهو أن الباحث المتخصص في وثائق الأرشيف العثماني أو الفاطمي مستشرق بالمعني الذي يقصده حورانى ، لكنّ علينا مع ذَلكَ أن نسأل أين وكيف تجرى هذه الدراسات اليوم، وما هي المؤسسات والهيئات التي تدعمها ؟ ولقد عمد الكثيرون الذين كتبوا بعد ظهور كتابي إلى طرح هذه الأسئلة على الباحثين، حتّى أعمقهم وأشدهم زُهْدًا في الدنيا، وكانت النتائج مذهلة في بعض الأحيان.

ومع ذَلكَ فلقد شهدنا محاولة واحدة متصلة الحلقات لبناء حجة تقول إنّ إجراء بحث نقدي للاستشراق (وبحثي بصفة خاصة) لا معنى لهُ ويمثل على نحو ما انتهاكاً لفكرة البحث العلمي المنزه عن الهوى نفسها، وهي المحاولة التي يقوم بها برنارد لويس، الذي خصصت لهُ عدة صفحات نقدية في كتابى . فبعد ظهور الاستشراق بخمسة عشر عاماً كتب لويس سلسلة من المقالات، جمع بعضها في كتاب عنوانه الإسلام والغرب. ويتكون أحد الأقسام الرئيسية في هذا الكتاب من هجوم علىّ، ومن حوله فصول ومقالات أخرى تحشد مجموعة من المقولات المهلهلة التي يتميز بها الاستشراق من

أمثال القول بأن المسلمين ساخطون على الحداثة، أو بأن الإسلام لمّ يفصل يوماً ما بين الكنيسة والدولة، وهلم جرًّا، وهو يعلنها جميعاً بأقصى قدر من التعميم، ودون أن يشير إلى الفوارق بين المسلمين الأفراد، أو بين مجتمعات المسلمين، أو بين تقاليد المسلمين، أو حقب التاريخ الإسلامي. ولما كانَ لويس قد عيَّن نفسه متحدثاً بلسان رابطة المستشرقين التي أَقَمْتُ على أساسها بحثي النقدي أصلاً، فقد يجدر بنا أن نزيد قليلاً من الحديث عن خطوات عمله . أما أفكاره فهي شائعة، للأسف، بين صغار مساعديه ومقلديه، وهم الذين تنحصر مهمتهم، فيما يبدو في تنبيه "المستهلكين" الغربيين إلى الخطر الذي يتهددهم، والنابع من عالم اسلامى ساخط، خلقه الله غير ديموقراطي ومَيَّالا للعنف .

ولكن ما يلجأ إليه لويس من حشو وتطويل لا يكاد يُخفى الأسس الأيديولوجية لموقفه، وقدرته الفذة على الخطأ في كل شئ يقوله تقريباً . وهذه ، بطبيعة الحال، صفات مألوفة في سلالة المستشرقين، وإن كان

بعضهم يتحلىَّ، على الأقل، بالأمانة في التعبير عن تحقيره للشعوب الإسلامية وغيرها من الشعوب غير الأوروبية. إلا لويس ! إنه يمضي في تشويه الحقيقة، وفي إقامة القياس الفاسد، وفي التلميح، في المناهج التي يكسوها بقشرة من سلطة من يَعْلَمُ كل شئ، ويتحدث بنبرات هادئة واثقة، ويفترض أن ذَلكَ كلّه من سمات الباحثين. وهاك هذا المثال الذي يمثله خير تمثيل، ألاّ وهو مقارنته البحث النقدي الذي أجريته للاستشراق بهجوم مفترض على الدراسات اليونانية القديمة، قائلاً إن الهجوم عليها عمل أحمق. وأنا لا أشك أن مثل هذا الهجوم عمل أحمق، ولكن شتان بين الاستشراق والدراسات اليونانية القديمة ! إن الاختلاف بينهما اختلاف جذري، فالأول يمثل محاولة الوصف منطقة كاملة من العالم، وهي محاولة مصاحبة للفتح الاستعمارى لها، وأما الثاني فلا علاقة لهُ على الإطلاق بالفتح الاستعماري لليونان في القرنين التاسع عشر والعشرين، كما إنّ الاستشراق يعبر عن نفوره من الإسلام، والدراسات الهيلينية تعبر عن تعاطفها مع اليونان القديمة .

. تذييل طبعة ١٩٩٥ .

وبالإضافة إلى ذَلكَ فإن اللحظة السياسية الراهنة التي تحفل بصفحات لا تحصى من القوالب النمطية العنصرية المعادية للعرب والمسلمين (دون وجود أي هجوم على اليونان القديمة) تسمح لبرنارد لويس بإصدار أقوال غير تاريخية وذات أغراض سياسية مقصودة، في صورة حجة علمية، وهو موقف يتفق تماماً مع أسوأ جوانب الاستشراق الاستعماري القديم الطراز (٣) . ومن ثمّ فإن عمل لويس يعتبر جزءًا من المناخ السياسي الراهن لا المناخ العلمي الحديث.

وأما الإيحاء - على نحو ما يوحي به لويس - بأن فرع الاستشراق الذي يتناول العرب والإسلام مبحث علمي وأنه من ثمّ يُمكن أن يشغل نفس المرتبة التي يشغلها فقه اللغة الكلاسيكي فهو إيحاء سخيف وغير معقول، ولا يصح تشبيه هذا بذاك إلا كما يصح تشبيه أحد المتخصصين في اللغة العربية والمستشرقين من الإسرائيليين الذين يعملون لحساب سلطات الاحتلال في الضفة الغربية وغزة ببعض الباحثين مثل يلا موفيتس أو مومسين. إذ إنّ لويس يريد، من ناحية، أن يضع الاستشراق الإسلامي في منزلة مجال البحث العلمي البرئ المتقد حماساً، ويريد، في الناحية المقابلة، أن يتظاهر بأن الاستشراق مجال يتميز بدرجة بالغة من التعقيد والتنوع والتخصص التقني إلى الحد الذي يستحيل معه أن يتخذ شكلاً يتيح لأي شخص من غير المستشرقين (مثلى ومثل الكثيرين سواى) أن ينتقده. ولكن الاهتمام الأوروبي بالإسلام لمّ ينشأ، كما سبق لي أن ذكرت، من حب الاستطلاع بل من الخوف من منافس للمسيحية يتميز بوحدته وصلابته وبقوته الجبارة ثقافيًّا وعسكريًّا. وكان أوائل الباحثين الأوروبيين في الإسلام، على نحو ما بينه مؤرخون كثيرون، من أرباب المجادلات القروسطية الذين كتبوا ما كتبوه لدرء خطر جحافل المسلمين التي تهددهم وخطر الارتداد عن الدين المسيحي. وقدْ استمرت هذه "التوليفة" من الخوف والعداء، بصورة ما، حتّى يومنا هذا، سواء في الاهتمام العلمي أو غير العلمي بالإسلام، وهو الذي يُنظر إليه على أنّه دين ينتمي إلى منطقة معينة من مناطق العالم - هي الشرق - وهي التي

- تذييل طبعة ١٩٩٥

-

غدت تمثّل الثقل الموازن - خيالياً وجغرافياً وتاريخياً - لأوروبا أو ضد أوروبا والغرب.

وأما أهم المشكلات الشائقة الخاصة بالاستشراق الإسلامي أو العربى فتكمن أولاً في الأشكال التي اتخذتها

الرواسب القروسطية التي لا تزال بيننا ولا تزال تتشبث بمواقعها، وتكمن ثانياً في العلاقات التاريخية والسوسيولوجية بين الاستشراق وبين المجتمعات التي أفرزته، إذ نري، مثلاً ، تلك الروابط القوية بين الاستشراق وبين المخيلة الأدبية، وكذلك بين الاستشراق وبين الوعى الإمبريالي، ويروعنا في الكثير من فترات التاريخ الأوروبي ذَلكَ التجاوب الدائب بين ما كتبه العلماء والمتخصصون وما غدا الشعراء والروائيون والسياسيون والصحفيون يقولونه عن الإسلام. وبالإضافة إلى هذا - وهذه هي المسألة الجوهرية التي يرفض برنارد لويس أن يتناولها - نلمح ذَلكَ التوازي الشديد (وإن يكن يسير الإدراك) بين سطوع نجم النشاط العلمي الحديث في الاستشراق وبين اكتساب بريطانيا وفرنسا امبراطوريات شاسعة في الشرق.

وعلى الرغم من أن العلاقة بين التعليم الكلاسيكي البريطاني المعتاد وتوسيع الإمبراطورية البريطانية علاقة أشد تعقيداً مما يفترضه لويس، فلن نشهد توازياً أشد نصوعاً بين السلطة والمعرفة في تاريخ فقه اللغة الحديث من توازيهما في الاستشراق، إذ استمدت الدول الاستعمارية جانباً كبيراً من المعلومات والمعرفة بالإسلام والشرق، وهو ما استخدمته في تبرير استعمارها، من الدراسات الاستشراقية، وأثبتت دراسة حديثة بعنوان الاستعمار ومحنة ما بعد الاستعمار (4) شارك فيها مؤلفون كثيرون، وتتميز بغزارة وثائقها، أن المعرفة الاستشراقية قد استخدمت في الإدارة الاستعمارية لجنوبي آسيا، ولا يزال التبادل أو التفاعل قائماً إلى حد كبير بين المتخصصين في دراسة المناطق، مثل المستشرقين، وبين وزارات الخارجية . أضف إلى هذا أن عدداً كبيراً من الصور النمطية للمسلمين والعرب، وهي التي تُبرز النزعة الحسية، والكسل، والإيمان بالقضاء والقدر، والقسوة، والانحطاط، والبهاء، والتي نجدها في

- . تذييل طبعة ١٩٩٥ .

-

.

كتابات الكُتَّاب من چون بوكان إلى ن. س. نايبول، تمثّل كذلك تلك الافتراضات المسبقة التي يقوم عليها مجال الاستشراق الأكاديمي المتاخم لهذه الكتابات. وعلى العكس من ذَلكَ، نجد أن تبادل القوالب النمطية بين الدراسات المتخصصة في الهند والصين من ناحية، وبين الثقافة العامة من ناحية أخرى، لا يتمتع بالازدهار نفسه، على الرغم من العلاقات والاستعارات الملحوظة . بل ولا نرى تشابهاً كبيراً بين الحال السائدة في أوساط الدارسين الغربية للصين والهند وبين حال الكثيرين من الدارسين المحترفين للإسلام، في أوروبا والولايات المتحدة، وهم الذين يقضون حياتهم في دراسة الموضوع، ولكنهم يجدون من المحال عليهم أن يحبوا الدين الإسلامي والثقافة الإسلامية، ناهيك بالإعجاب بهما.

وأما من يقول، مثلما يقول لويس ومقلدوه، إنّ أمثال هذه الملاحظات جميعاً لا تزيد عن كونها مسألة اعتناق ’’قضايا رائجة" فهو لا يتصدى للإجابة على الأسئلة التالية : لماذا قام ويقوم الكثيرون، مثلاً، من المتخصصين في الإسلام بإسداء المشورة، بصورة منتظمة، بل وبالعمل النشط لدى حكومات تتمثل خططها في العالم الإسلامي في الاستغلال الاقتصادي ، أو السيطرة، أو العدوان الصريح؟ أو لماذا يشعر كثير من الباحثين في الإسلام، مثل لويس نفسه، شعوراً تلقائياً بأن واجبهم يتضمن شن الهجمات على الشعوب العربية أو الإسلامية متظاهرين بأن الثقافة الإسلامية

"الكلاسيكية" يُمكن أن تكون، رغم ذَلكَ، موضوع الاهتمام العلمي التنزيه ؟ إنّ مشاهدة المتخصصين في تاريخ طوائف الحرفيين الإسلامية في القرون الوسطى الذين ترسلهم وزارة الخارجية الأمريكية في بعثات لإحاطة أفراد البعثات الدبلوماسية الأمريكية في الخليج بقضايا أمن الولايات المتحدة في المنطقة لا توحي تلقائياً بأي تشابه بحب اليونان القديمة الذي ينسبه لويس إلى فقه اللغة الكلاسيكى مفترضاً أنّه مجال من المجالات المرادفة للاستشراق .

وليس من المدهش إذن أن نجد أن مجال الاستشراق الإسلامي والعربي، الذي يتَّسم باستعداده الدائم لإنكار تواطؤه مع سلطة الدولة، قد عجز إلى عهد جد قريب عن تقديم بحث نقدى "داخلى" عن الارتباطات التي وصفتها

- تذييل طبعة ١٩٩٥

لتوى، وأن لويس يستطيع أن يصدر التصريح الغريب بأن نقد الاستشراق نقد

"لا معنى لهُ". وليس من المدهش أيضاً أن معظم النقد السلبي الذي تلقاه عملى هذا من '' المتخصصين"، وباستثناءات قليلة، قد اتضح أنّه، مثل نقد لويس، لا يزيد عن الوصف المبتذل لقيام شخص عادي بانتهاك حرمة ضيعة أحد كبار المُلّاك. وأما الفئة الوحيدة من المتخصصين (أيضاً باستثناءات قليلة) التي حاول أفرادها معالجة ما أناقشه - وهو الذي لا يقتصر على مضمون الاستشراق بل يتضمن علاقاته ، وارتباطاته، واتجاهاته السياسية، ونظرته للعالم - فكانوا من المتخصصين في دراسة الصين والهند، ومن أبناء الجيل الجديد من باحثي الشرق الأوسط، المنفتحين على المؤثرات الجديدة وكذلك على الحجج السياسية التي يتضمنها البحث النقدى للاستشراق، ومن الأمثلة عليهم بنجامين شوارتز، من جامعة هارفارد، الذي انتهز فرصة إلقاء خطاب توليه رئاسة جمعية الدراسات الآسيوية في عام ١٩٨٢ لا للتعبير فقط عن اختلافه مع بعض ما وُجِّهَ لى من نقد بل أيضاً للترحيب بالحجج الفكرية التي

سُقْتُها .

وأما كبار المتخصصين في الدراسات العربية والإسلامية فإن ردود أفعالهم تشي بالإحساس بالإساءة البالغة والظلم الشديد، وهو الذي يمثل لهم بديلاً عن صورة ذواتهم، فمعظمهم يستعمل كلمات مثل '' الإساءة" و ''تلويث السمعة" و "السب العلني"، كأنما كانَ النقد نفسه انتهاكاً غير مسموح به لحرمة ضيعتهم الأكاديمية المقدسة. وأما الدفاع الذي قدمه لويس فينبئ بوضوح عن سوء الطوية، إذ إنه كانَ ولا يزال يفوق المستشرقين جميعاً في انحيازه العدائي المشبوب ضد القضايا العربية (وغيرها) الذي أعرب عنه في عدة أماكن مثل الكونجرس الأمريكي ومجلة كومنتارى وغيرها، ولذلك فإن الرد الصحيح عليه يجب أن يتضمن وصف ما يمثله برنارد لويس سياسيا وسوسيولوجياً عندما يتظاهر بأنه يدافع عن ''شرف'' مجال عمله، فما هذا الدفاع، على نحو ما سوف يتضح بجلاء، سوى تركيبة معقدة من أنصاف حقائق ترمي إلى تضليل القراء غير المتخصصين.

. تذييل طبعة ١٩٩٥ .

وأقول بعبارة موجزة إننا نستطيع أن ندرس العلاقة بين الاستشراق الإسلامي أو العربي وبين الثقافة الأوروبية الحديثة دون أن نقوم في نفس الوقت بذكر كل مستشرق ظهر على هذه البسيطة، أو كل ضرب

من التقاليد الاستشراقية، أو كل شئ كتبه المستشرقون، ثمّ نضع ذَلكَ كلّه في سلّة واحدة ونطلق عليه صفة الإمبريالية الفاسدة التي لا قيمة لها. وعلى أية حال فأنا لمّ أفعل ذَلكَ قطّ، فمن الجهل المطبق القول بأن الاستشراق مؤامرة، أو الإيحاء بأن ''الغرب'' شر، وكلاهما من السخافات التي تجاسر لويس بوقاحة فنسبها إليَّ، هو وتابعه - الذي يتولى التعليق على الأحداث الجارية - وهو العراقي كنعان مكية. ومن ناحية أخرى، فإنه من النفاق التغاضي عن السياقات الثقافية والسياسية والأيديولوجية والمؤسسية التي يكتب الناس في أطرها ويفكرون ويتحدثون فيها عن الشرق، سواء كانوا باحثين أو غير باحثين . وعلى نحو ما سبق لي أن ذكرت، أرى أهمية بالغة لتفهم سبب معارضة غير الغربيين من ذوى التبصر والرشاد للاستشراق، ألاّ وهو إدراكهم أن "خطاب" الاستشراق الحديث "خطابُ" سلطةٍ نابعة من حقبة استعمارية، وهم محقون في ذَلكَ، كما كانَ هذا موضوع ندوة ممتازة عُقدت في الآونة الأخيرة بعنوان الاستعمار والثقافة(5) . وفي إطار هذا الضرب من الخطاب، الذي يقوم أساساً على افتراض أن الإسلام كيان موحد متحجر لا يتغير ومن ثمّ يقبل التسويق على أيدي " الخبراء" ابتغاء تحقيق مصالح سياسية محلية قوية، لا يستطيع المسلمون أو العرب، ولا أي شعب من الشعوب الأخرى الصغرى التي سُلبت إنسانيتها، أن يتعرفوا على أنفسهم باعتبارهم بشرا، أو على من

"يراقبونهم" باعتبارهم باحثين وحسب. والأغلب أن يروا في "خطاب" الاستشراق الحديث، وفي نظائره في المعارف المماثلة التي بُنيت للسكان الأمريكيين الأصليين ولأبناء إفريقيا، اتجاهاً مُزمنا إلى إنكار أو إبطال أو تشويه السياق السياسي لأمثال هذه المذاهب الفكرية ابتغاء الحفاظ على خرافة نزاهة البحث العلمي .

- بذيل طبعة 1995

ومع ذَلكَ فلا أود الإيحاء بأن آراء برنارد لويس، على الرغم من شيوع أمثال هذه الآراء، كانت الآراء الوحيدة التي ظهرت أو تدعمت في أثناء السنوات الخمس عشرة الماضية. ومن الصحيح قطعاً أن بعض الباحثين والصحفيين في الولايات المتحدة قد تدافعوا، منذ انهيار وتفكك الاتحاد السوفييتي، إلى اعتبار أن الإسلام الذي أضفوا عليه صبغة الشرق يمثل امبراطورية شر جديدة . ومن ثمّ غمرت أجهزة الإعلام الإلكترونية والمطبوعة صور نمطية تحط من شأن المسلمين، فتربط بينهم وبين الإرهاب، أو تربط بين العرب والعنف، أو بين الشرق والطغيان. كما شهدت هذه الفترة أيضاً العودة في بعض مناطق الشرق الأوسط والشرق الأقصى إلى بعض صور الأديان

الأصلية وإلى ألوان بدائية من "القوميات" ، ولكن هذه الملامح لا تمثّل الصورة الكاملة، وأريد أن أتحدث في القسم الباقي من هذه الدراسة عن التيارات الجديدة في البحث العلمي والنقد والتفسير ، وهي التي - رغم قبولها للمنطلقات الأساسية لكتابي هذا - تتجاوزه بحيث تزيد من ثراء إدراكنا لمدى تعقيد الخبرة التاريخية .

ولم تنشأ أي من هذه التيارات فجأة، بطبيعة الحال، بل ولم تكتسب أي منها منزلة المعرفة أو الممارسة الكاملة الرسوخ. فالسياق العالمي لا يزال مضطربًا إلى درجة تبعث على الحيرة، مثقلاً بشتى الأيديولوجيات، سريع التقلب ، متوتراً، غير مأمون بل مهلكاً. إذ على الرغم من تمزق الاتحاد السوفييتي وحصول بلدان شرقيّ أوروبا على الاستقلال السياسي فإن أنساق السلطة والهيمنة لا تزال قائمة بصورة تثير البلبلة . فبلدان الجنوب الجغرافي - التي كانَ يشار إليها بتعبير رومانسي بل وعاطفي هو العالم الثالث

- مُكَبَّلة في أشراك الديون. وقدْ تفتتت في عشرات من الكيانات المنقسمة على أنفسها أو غير المتماسكة، تحاصرها مشكلات الفقر والمرض والتخلف التي زادت على مدى السنوات العشر أو الخمس عشرة الماضية. وانقضى زمان حركة عدم الانحياز وزمن الشخصيات الساحرة التي قضت على الاستعمار وأتت

- . تذييل طبعة ١٩٩٥

بالاستقلال، وبرز من جديد نسق يدعو إلى الانزعاج يتمثل في الصراعات العرقية والحروب المحلية، وهو الذي لا يقتصر على الجنوب الجغرافي، على

نحو ما تشهد به الأحوال المفجعة لأبناء البوسنة والهرسك، ولا تزال الولايات .. المتحدة الدولة المسيطرة في بعض المناطق مثل أمريكا الوسطى والشرق الأوسط

وآسيا، ولا تزال أوروبا، التي يساورها القلق ولم تحقق وحدتها الحقّة حتّى الآن، تتلكأ خلفها.

كما بررت - وببعض الصور المثيرة إلى درجة بعيدة - عدة تفسيرات للمشهد العالمي الحالي وبُذلت عدة محاولات لفهمه ثقافياً وسياسياً. ولقد سبق لي أن أشرت إلى "الأصولية" . وأما النظائر العلمانية فهي العودة إلى القومية وإلى النظريات التي تؤكد التمييز الجذري - وهو في اعتقادى تمييز زائف بسبب شموله - بين مختلف الثقافات والحضارات. فمنذ عهد قريب، على سبيل المثال، قدم الأستاذ صمويل هنتنجتون، من جامعة هارفارد ، نظريته غير المقنعة على الإطلاق والتي تقول بأن ما يسميه "صدام الحضارات" قد حل محل القطبية الثنائية في زمن الحرب الباردة، وهي اطروحة تقوم على افتراض أن الحضارات الغربية والكونفوشيسية والإسلام، من بين عدة حضارات أخرى، تمثّل أقساماً مُحْكمة الإغلاق، بحرص أصحابها أساساً، في الحقيقة، على نبذ كل ما عداها (6). . .

وهذا منافٍ لطبيعة الأمور، إذ إنّ احد مظاهر التقدم الكبير في النظرية الثقافية الحديثة يتمثل في إدراكنا، وهو الذي يكاد يقبله الجميع على مستوى العالم، بأن الثقافات مُهَجَّنَةٌ ومتعددة العناصر، ربان الثقافات والحضارات ، على نحو ما أقمت عليه الحجة في كتابي الثقافة والإمبريالية، تتصل ببعضها البعض يعتمد بعضها على بعض إلى درجة يصعب معها وضع توصيف لكل على حدّة أو رسم صور مبسطة لتفرد كل منها بذاتها. كيف نستطيع اليوم أن نتحدث عن "الحضارة الغربية" إلا باعتبارها، وإلى حد كبير، خرافة ايديولوجية، توحي بنوع من التفوق "المنعزل" لحفنة من القيم والأفكار، ليس لأنها معني خارج سياق فتوح البلدان، والاستيطان فيها، والسفر منها وإليها ،
- تلبيل طبعه ١٩٩٥ -

واختلاط الشعوب، وهو الذي جعل الأمم الغربية تتمتع بما تتمتع به الآن من هويات مختلطة ؟ ويصدق هذا بصفة خاصة على الولايات المتحدة وهي التي

لا يُمكن وصفها اليوم إلا باعتبارها صحيفة بالغة الضخامة تعاقبت عليها كتابات تشهد باختلاف الأجناس والثقافات التي تشترك في تاريخ معقَّد للفتوح والغزوات، وحالات الإبادة، إلى جانب المنجزات الثقافية والسياسية الكبرى، بطبيعة الحال. ولقد كانت هذه الفكرة من "الرسائل" المضمرة في الاستشراق، بمعنى أن أية محاولة للفصل قسراً بين الثقافات والشعوب، حتّى او بحيث تصبح كل منها سلالة منفصلة و جوهراً متميزاً، لا تقتصر على كشف إجراءات التزييف وسوء التمثيل المترتبة على ذَلكَ بل تكشف أيضاً عن

كيفية تواطو "الفهم" مع السلطة في إفراز ما يُسمّى "الشرق" اور "الغرب"

ولا يعني ذَلكَ أن هنتنجتون، ومن خَلْفِهِ جميع أصحاب النظريات والمبررات للتقاليد الغربية المتهلِّلة فرحاً، مثل فرانسيس فوكوياما، لمّ يعودوا يتمتعون بجانب كبير من سيطرتهم على الوعي الجماهيري، بل لا يزالون يتمتعون به، على نحو ما اتضح في حالة پول چونسون - وذلك يعتبر من

"اعراض" هذا الموقف - فلقد كانَ يوماً من المفكرين اليساريين ثمّ اصبح مجادلاً اجتماعياً وسياسياً رجعياً. إذ نشر في مجلة نيويورك تايمز ماجازين، بتاريخ 18 إبريل ١٩٩٣، وليست على الإطلاق بالمجلة الهامشية، مقالاً بعنوان "عاد الاستعمار - ولم يتأخر لحظة"، وأما الفكرة الرئيسية فيه فهو أن على "الأمم المتحضرة" أن تتعهد بإعادة استعمار بلدان العالم الثالث "التي انهارت فيها اولى الشروط الأساسية للحياة المتحضرة" وأن يكون ذَلكَ من خلال نظام لفرض الوصاية عليها. والنموذج الذي يقدمه هو النموذج الاستعماري الصريح الذي ينتمي للقرن التاسع عشر، إذ يقول إنّ ممارسة التجارة الرابحة سوف تستحيل على الأوروبيين إلا إذا فرضوا النظام بالمعنى السياسي.

والحجة التي يقدمها جونسون ذات أصداء باطنة عديدة في كتابات راسمي السياسات الأمريكيين وفي أجهزة الإعلام.. وكذلك - بطبيعة الحال

. تذييل طبعه 1995 .

- في السياسة الأمريكية الخارجية التي لا تزال تؤمن بالتدخل في الشرق الأوسط وفي أمريكا اللاتينية وفي شرقيّ أوروبا، كما لا تزال "تبشيرية" في كل ما عدا تلك من المناطق، وخصوصاً في سياساتها إزاء روسيا والجمهوريات السوفييتية السابقة. ولكن المهم هو أن صدعاً خطيراً قد نشأ، وإن لمّ يفحصه أحد تقريباً، في الوعى الجماهيري بين الأفكار القديمة الخاصة بالهيمنة الغربية (والذي كانَ نظام الاستشراق جانباً من جوانبه) – من ناحية - وبين الأفكار الجديدة التي تسود في المجتمعات الثانوية والمحرومة، وفي أوساط قطاع عريض من المثقفين والأكاديميين والفنانين من ناحية أخرى. لقد تغيرت الأوضاع تغيراً هائلاً فلم تعد الشعوب الأقل شأنًا - والتي كانت يوماً ما مستعمرة ومستعبدة ومقهورة - تخلد إلى الصمت، ولا يتولى تفسير أوضاعها سوى كبار الأوروبيين أو الذكور من الأمريكيين. كما حدثت ثورة في وعي المرأة، وفي وعي الأقليات والمهمشين ، بلغ من شدتها أن امتد تأثيرها إلى التيار الرئيسي للتفكير على مستوى العالم كلّه. وعلى الرغم من أنني كنت أستشعرها إلى حد ما في أثناء عملى بكتابة الاستشراق في السبعينيات فقد اتضحت معالمها الآن بصورة مثيرة من شأنها أن تستلفت انتباه كل من يهتم أهتماماً حقيقياً بدراسة الثقافة عملياً ونظرياً.

ويمكننا أن نميز بين تيارين عريضين هما ما بعد الاستعمار وما بعد الحداثة. واستخدام لفظة "بعد" قبل الكلمة لا تعني التجاوز بقدر ما تعني، على نحو ما بينت الباحثة "إلا شوهات" في مقال أساسى لها عن "ما بعد الاستعمار"، "مظاهر الاستمرار و مظاهر الانقطاع، ولكن التأكيد ينصبُّ على الطرائق والأشكال الجديدة للممارسات الاستعمارية القديمة، لا على ما

"يتجاوزها" ."(7) وقدْ برز ما بعد الاستعمار وما بعد الحداثة معاً باعتبارهما

موضوعين مترابطين لدى تصدى الباحثين لهما وفحصهما. ومن المحال في هذا السياق أن أعرض للمناظرات المستفيضة التي أحاطت بمعنى هذين المصطلحين، بل وبصياغتهما وطرائق كتابتهما

بالانجليزية . وهكذا فلن أتحدث عن بعض الحالات الفردية التي اتسمت بالتطرف أو استخدام الرطانة

المضحكة، بل سأعرض لبعض التيارات والجهود التي يبدو أنها لا تزال مهمة الآن، ونحن في عام 1994، من منظور كتاب نشر عام ١٩٧٨ .

كانَ ولا يزال جانب كبير من أهم الدراسات التي أُجريت عن النظام الاقتصادي والسياسي الجديد يتعلق بما يصفه هارى ماجدوف في مقال حديث بتعبير "العولمة"، وهو النظام الذي يسمح لنخبة ضئيلة من رجال المال بتوسيع سلطانها حتّى يشمل العالم كلّه، وهو ما يؤدي إلى تضخم أسعار السلع والخدمات، وإعادة توزيع الثروة بنقلها من قطاعات أصحاب الدخول المنخفضة (عادة في العالم غير الغربي) إلى قطاعات الدخل المرتفع(8). وإلى جانب هذا، على نحو ما ناقشه ماساو ميوشى وعارف ديرليك مناقشةً دقيقة ، ظهر نظام جديد عابر للحدود الوطنية، بحيث تختفي الحدود الخاصة للدول، ولا يخضع العمال ولا الدخول إلا للمديرين "العالميين"، وبحيث يعود الاستعمار إلى الظهور في صورة خضوع الجنوب وتبعيته للشمال(9) . وينتقل كل من مويشى و ديرليك بعد ذَلكَ إلى تبيان كيف يُمكن أن يصبح اهتمام الأكاديميين الغربيين بموضوعات مثل التعدد الثقافي و ’’أوضاع ما بعد الاستعمار''، في الواقع، بمثابة تراجع ثقافى ّوفكريٍّ عن حقائق الواقع الجديد للقوة في العالم، فيقول ميوشى "إنّ ما نحتاجه هو الفحص السياسي والاقتصادي الصارم لا الدراسة التي تمليها المقتضيات التعليمية" التي يمثلها ’’خداع النفس الليبرالى‘‘ المضمر في بعض المجالات الجديدة مثل الدراسات الثقافية والتعددية الثقافية (751) .

لكننا حتّى لو أخذنا هذه "الأوامر" مأخذ الجد (كما يقضي به الواجب) فسوف نجد أن الخبرة التاريخية تقدم لنا أسسًا صلبة لظهور الاهتمام اليوم بما بعد الحداثة ، وبقرينه الذي يختلف تماماً عنه وهو ما بعد الاستعمار، إذ سوف نجد في الأول انحيازاً أشد كثيراً للمركزية الأوروبية، إلى جانب غلبة التركيز النظري والجمالي الذي يؤكد العوامل المحلية والطارئة ، وكذلك ما يكاد أن يكون وجوداً زخرفيًّا، لا وزن لهُ، للعوامل التاريخية، وعوامل المحاكاة، وقبل هذا وذلك النزعة الاستهلاكية. وأما أولى الدراسات الخاصة بما بعد

الاستعمار فقد قام بها عدد من المفكرين المتميزين مثل أنور عبدالملك، وسمير أمين، وس.ل.ر. جيمز، وكانت كلها تقريباً تستند إلى دراسات للسيادة والسيطرة، إما من وجهة نظر الاستقلال السياسي الذي اكتمل أو من وجهة مشروع تحرري غير مكتمل. لكنه إذا كانت ما بعد الحداثة، طبقاً لتعريف من أشهر تعريفاتها القائمة على برنامج محدد (وهو تعريف چان فرانسوا ليوتار) تؤكد اختفاء الصور الكبرى للتحرر والتنوير، فإن جانباً كبيراً من العمل الذي أنجزه الجيل الأول من فناني وباحثي ما بعد الاستعمار يؤكد العكس تماماً، فعلى الرغم من بناء الصور الكبرى المذكورة فإن تنفيذها وتحقيقها يتعرضان الآن لمن يوقفهما أو يرجئهما أو يتحايل عليهما. وهكذا فإن الاختلاف الحاسم بين الضرورات التاريخية والسياسية العاجلة لما بعد الاستعمار عن الانفصال النسبي لما بعد الحداثة يؤدي إلى اختلاف تام في المداخل والنتائج، على ما بينهما من تداخل محدود (في تقنيات ” الواقعية السحرية" على سبيل المثال) .

وأعتقد أنّه من الخطأ أن نقول إنّ جانباً كبيراً من أفضل الكتابات الخاصة بما بعد الاستعمار التي تكاثرت تكاثراً شديدًا منذ أوائل الثمانينيات يخلو من التأكيد الشديد على ما هو محليٌّ، وإقليمي وطارئ، فهذه الكتابات لا تخلو من هذا التأكيد، ولكن أهم أشكاله تتصل، فيما يبدو لي، في منهجها العام، بمجموعة عالمية من القضايا، وكلها تتعلق بالتحرر، وبالمواقف المنقحة تجاه التاريخ والثقافة، وبانتشار تطبيق النماذج والأساليب النظرية المتكررة، وكان من أشدها بروزاً البحث النقدي المنتظم والمناهض للمركزية الأوروبية ونظام السلطة الأبوية. ففي شتى الجامعات الأمريكية والأوروبية دأب الطلاب والأساتذة في الثمانينيات بل وبذلوا جهوداً مضنية في توسيع مجال التركيز الأكاديمي فيما يُسمّى بالمواد الدراسية الأساسية حتّى يشمل كتابات المرأة ، وكتابات الفنانين والمفكرين غير الأوروبيين، ومن يشغلون المراتب الثانوية، وصاحبت ذَلكَ تغييرات مهمة في النظرة إلى دراسات المناطق التي طالما احتكرها المستشرقون الكلاسيكيون ونظائرهم في المجالات الأخرى. وهكذا

- تذييل طبعة ١٩٩٥

فقد بدأ يتجلى في بعض المباحث العلمية مثل الأنثروبولوجيا والعلوم السياسية والأدب وعلم الاجتماع بل والتاريخ، قبل كل شئ، تأثير البحث النقدي المديد في المصادر، ودخول النظرية النقدية الجديدة، واستبعاد المنظور القائم على المركزية الأوروبية. وأما أهم الدراسات التنقيحية الرائعة فربما لمّ يشهدها مجال دراسات الشرق الأوسط، بل شهدها مجال الدراسات الهندية ، وذلك بإنشاء مجال دراسات ذوي المكانة الثانوية، وهو الذي يضم جماعة مرموقة من العلماء والباحثين الذين يرأسهم "راناچيت جُوها". وكانت غايتهم تتسم بالطموح، ألا وهي القيام بثورة في علم كتابة التاريخ، وهدفهم المباشر هو إنقاذ كتابة التاريخ الهندي من سيطرة النخبة القومية، وأن يعيدوا إليه الدور المهم الذي يقوم به فقراء المدن وسكان الريف. وأعتقد أنّه من الخطأ أن نقول إنّ مثل هذا العمل، الذي يغلب عليه الطابع الأكاديمي، يتعرض بسهولة للاستقطاب والتواطؤ مع الاستعمار الجديد "العابر للحدود الوطنية". فما علينا إلا أن نسجل ونعترف بالإنجاز، مع التحذير من مزالق المستقبل.

ولقد اهتممت أهتماماً خاصاً بالتوسع في قضايا ما بعد الاستعمار حتّى أصبحت تشمل مشكلات الجغرافيا، فما كتاب الاشراق على أية حال إلا دراسة بُنِيت على إعادة النظر في المقولة التي ظلّ الناس يؤمنون بها على مرّ القرون الا وهي وجود هُوَّةٍ من المحال تخطيها تفصل بين الشرق والغرب . ولم يكن هدفي، كما سبق لي أن قلت، إنكار الاختلاف في ذاته - فمن ذا الذي ينكر الدور التأسيسي الذي تنهض به الاختلافات القومية والثقافية في العلاقات ما بين البشر - بقدر ما كانَ يتمثل في الطعن في مقولة إنّ الاختلاف يتضمن العداء، ويتضمن مجموعة من العناصر الجوهرية المجسدة المجمدة المتعارضة، وهيكلاً معرفيًّا كاملاً "تعارضيًّا" بُني من هذه الأشياء. بل كانَ ما أدعو إليه في الأستشراق هو اتخاذ منهج جديد في تفهم عناصر الانفصال والتضارب التي دفعت أجيالاً متعاقبة إلى العداء والحرب والسيطرة الإمبريالية. والحق أن تطوراً من أهم التطورات في دراسات ما بعد الاستعمار كانَ يتمثل في إعادة قراءة الأعمال الثقافية "المعتمدة" لا بالحَطِّ من قدرها أو

- تذييل طبعة ١٩٩٥ -

بتلويث سمعتها بصورة ما، بل بإعادة فحص بعض ما تقوم عليه من افتراضات، وتجاوز خضوعها لصورة ما من صور "الجدلية الثنائية" التي توحى بوجود أسياد وعبيد. ولقد كانَ هذا قطعاً هو الأثر النسبي لبعض الأعمال الفنية التي تشهد بسعة الحيلة إلى حد مذهل، مثل قصص س. ل. ر. جيمز وأشعار

إيميه سيراز، وديريك وولكوت، فأعمالهم تتميز بمنجزات شكلية

جديدة تمثّل في الواقع إعادة النظر في الاستعمار باعتباره خبرة تاريخية وامتلاك ناصية هذه الخبرة وبث الحياة فيها وتحويلها إلى صورة جمالية جديدة للمشاركة، بل وفي أحيان كثيرة إعادة صياغتها بحذق فائق .

كما نرى تطوراً مماثلاً في أعمال مجموعة من الكُتَّاب الأيرلنديين المتميزين الذين فرضوا وجودهم في عام 1980 عندما أنشأوا هيئة جماعية أسموها "فيلد داى"، ويقول تصدير إحدى الطبعات التي تتضمن بعض أعمالهم ما يلى عنهم :

كانَ (هؤلاء الكتاب) يعتقدون أن جماعة "فيلد داى" تستطيع بل ومن واجبها أن تساهم في حل الأزمة الراهنة بوضع تحليلات لكل ما استقر من آراء وأساطير وأنماط كانت قد أصبحت من أعراض وأسباب الموقف الحالي (بين جمهورية أيرلندا وأيرلندا الشمالية). والواقع أن انهيار الترتيبات الدستورية والسياسية، وعودة تفشى العنف الذي كانت هذه الترتيبات تهدف إلى قمعه أو احتوائه، يجعل هذا المطلب أشد إلحاحاً في الشمال عنه في الجمهورية ... وهكذا قررت الجماعة أن تشرع في نشر عدة مطبوعات متوالية ، ابتداءً بسلسلة من الكتيبات

(بالإضافة إلى سلسلة رائعة من قصائد شيماس هينى، ومقالات

شيماس دين، ومسرحيات بريان فريل وتوم پولين) بغرض استكشاف جوانب المشكلة الأيرلندية، وزيادة النجاح في مواجهتها فما شهدناه حتّى الآن (١٠).

تذييل طبعة ١٩٩٥

ورأينا كيف أن فكرة إعادة التفكير في الخبرات التاريخية التي كانت تقوم يوماً ما على الفصل الجغرافي بين الشعوب والثقافات وإعادة صياغة هذه الخبرات أصبحت تقع في قلب موجة كاملة من الأعمال العلمية والنقدية ، إذ نجدها مثلاً، ولنقتصر على ثلاثة أعمال فقط، في كتاب إيمييل ألكالاي بعنوان ما وراء العرب واليهود : إعادة صُنع ثقافة بلاد الشام، والكتاب الذي كتبه پول جيلروى بعنوان المحيط الأطلسي الأسود : الحداثة والوعي المزدوج، والكتاب الذي كتبته مويرا فيرجسون بعنوان الخضوع للآخرين : الكاتبات البريطانيات والرق الاستعمارى 1834-1670(١١) . وتتولى هذه الأعمال إعادة فحص المجالات التي كانَ يعتقد يوماً ما أنها مقصورة على شعب واحد، أو على الرجل دون المرأة أو العكس، أو على جنس بشري واحد أو طبقة اجتماعية واحدة، وتبيان أنها تشمل غيرهم. وبعد أن دأب الكُتَّاب ردحاً طويلاً من الزمن على تصوير بلاد الشام في صورة صعيد معركة بين العرب واليهود، تظهر هذه المنطقة في كتاب ألكالاي في صورة الثقافة الخاصة بالبحر المتوسط، والتي يشترك فيها العرب واليهود. وينتهج جيلروي منهجاً مماثلاً يؤدى إلى تغيير بل وازدواج رؤيتنا للمحيط الأطلسي الذي كانَ يظن أنّه أساساً بحر الرحلات البحرية الأوروبية. وعندما تفحص فيرجسون علاقة الخصومة بين المُلاّك الإنجليز للعبيد وبين العبيد من أبناء إفريقيا، تتيح إبراز نسق أشد تعقيداً يفصل ما بين الأنثى البيضاء والذكر الأبيض، وما يستتبعه ذَلكَ من ظهور حالات جديدة تمثّل تخفيض المنزلة وإزاحة الإنسان عن مكان الحق في إفريقيا.

وأستطيع مواصلة ضرب المزيد من الأمثلة، لكنني سوف أوجز الختام قائلاً إنه على الرغم من استمرار وجود العداوات ومظاهر الظلم التي كانت النبع الذي تدفق منه اهتمامي بالاستشراق باعتباره ظاهرة ثقافية وسياسية ، فإننا نشهد الآن، على الأقل، قبولاً عاماً بأن هذه لا تمثّل نظاماً خالداً بل خبرة تاريخية قد نكون

قد اقتربنا من نهايتها أو على الأقل من تخفيف حدتها

. تذييل طبعة ١٩٩5 .

بعض الشيء، وحين أستعرضها الآن، من المنظور الذي تتيحه هذه المسافة الزمنية على امتداد خمس عشرة سنةَ حافلة، ونتيجة هذا الكم الهائل من جهود التفسير والبحث العلمي الجديدة التي ترمي إلى تخفيف آثار الأصفاد الإمبريالية في الفكر والعلاقات البشرية، أجدْ أن كتاب الاستشراق يشرفه

على الأقل أنّه جَنَّدَ نفسه صراحة في النضال، وهو الذي لا يزال مستمراً

بطبيعة الحال في "الغرب'' و ''الشرق'' معاً .

أ. و. س.

نيويورك
مارس ١٩٩4

- تذييل طبعة ١٩95

الهوامش:

Introduction

1. Thierry Desjardins, Le Martyre du Liban (Paris: Plon, 1976), p. 14.
2. K. M. Panikkar, Asia and Western Dominance (London: George Allen & Unwin, 1959).
3. Denys Hay, Europe: The Emergence of an Idea, 2nd ed. (Edinburgh: Edinburgh University Press, 1968).
4. Steven Marcus. The Other Victorians: A Study of Sexuality and Pornog-raphy in Mid-Nineteenth Century England (1966; reprint ed., New York: Bantam Books, 1967), pp. 200-19.
5. See my Criticism Between Culture and System (Cambridge, Mass.: Harvard University Press, forthcoming).
6. Principally in his American Power and the New Mand-rins: Historical and Political Essays (New York: Pantheon- Books, 1969) and For Reasons of State (New York: Pantheon Books, 1973).
7. Walter Benjamin, Charles Baudelaire: A Lyric Poet in the Era of High Capitalism, trans. Harry Zohn (London: New Left Books, 1973), p. 71.
8. Harry Bracken, "Essence, Accident and Race,"* Hermathena 116(Winter 1973): 81-96.
9. In an interview published in Diacritics 6, no. 3 (Fall 1976): 38.
10. Raymond Williams. The Long Revolution (London: Chatto & Windus,1961), pp. 66-7.
11. In my Beginnings: Intention and Method (New York: Basic Books,1975).

12. Louis Althusser, For Marx, trans. Ben Brewster (New York: Pantheon Books, 1969), pp. 65-7.
13. Raymond Schwab, La Renaissance orientate (Paris: Payot. 1950);Johann W. Flick, Die Arabischen Studien in Europa bis in den An fang des.
20. Jahrhunderts (Leipzig: Otto Harrassowitz, 1955); Dorothee Metl Itzki. The Matter of Araby in Medieval England (New Haven, Conn.: Yale University Press, 1977).
14. E. S. Shaffer, "Kubia Khan" and The Fall of Jerusalem: The Mythological School in Biblical Criticism and Secular Literature, 1770-1880 (Cam-bridge: Cambridge University Press, 1975).
15. George Eliot. Middlemarch: A Study of Provincial Life (1872; reprint ed., Boston: Houghton Mifflin Co.. 1956), p. 164.
16. Antonio Gramsci, The Prison Notebooks: Selections, trans. and ed. Quintin Hoare and Geoffrey Nowell Smith (New York: International Pub-Ushers, 1971), p. 324. The full passage, unavailable in the Hoare and Smith translation, is to be found in Gramsci. Quaderni del Carcere, ed. Valentine Gerratana (Turin: Einaudi Editore, 1975), 2: 1363.
17. Raymond Williams, Culture and Society, 1780-1950 (London: Chatto & Windus, 1958), p. 376.

Chapter 1. The Scope of Orientalism

1. This and the preceding quotations from Arthur James Balfour's speech to the House of Commons are from Great Britain, Parliamentary Debates (Commons), 5th ser., 17 (1910): 1140-46. See also A. P. Thornton, The Imperial Idea and Its Enemies: A Study in British Power

17. Harold W. Glidden, "The Arab World," American Journal of Psy chiatry 128, no. 8 (February 1972): 984-8.
18. R. W. Southern, Western Views of Islam in the Middle Ages (Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1962), p. 72. See also Francis Dvornik, The Ecumenical Councils (New York: Hawthorn Books, 1961), pp. 65-6: "Of special interest is the eleventh canon directing that chairs for teaching Hebrew, Greek, Arabic and Chaldean should be created at the main universities. The suggestion was Raymond Lull's, who advocatedlearning Arabic as the best means for the conversion of the Arabs. Although the canon remained almost without effect as there were few teachers of Oriental languages, its acceptance indicates the growth of the missionary idea in the West. Gregory X had already hoped for the conversion of the Mongols, and Franciscan friars had penetrated into the depths of Asia in their missionary zeal. Although these hopes were not fulfilled, the missionary spiritcontinued to develop." See also Johann W. Fuck, Die Arabischen Studien in Europa bis in den Anfang des 20. Jahrhunderts (Leipzig: Otto Harrassowitz, 1955).
19. Raymond Schwab, La Renaissance orientale (Paris: Payot, 1950). See also V.-V. Barthold, La Decouverte de l'Asie: Histoire de Vorientalisme en Europe et en Russie, trans. B. Nikitine (Paris: Payot, 1947), and the relevant pages in Theodor Benfey, Geschichte der Sprachwissenschaft und Orientalischen Philologie in Deutschland (Munich: Gottalschen, 1869). For an instructive contrast see James T. Monroe, Islam and the Arabs in Spanish Scholarship (Leiden: E. J. Brill, 1970).
20. Victor Hugo, Oeuvres poetiques, ed. Pierre Albouy (Pais: Gallimard,1964). 1:580.
21. Jules Mohl, Vingt-sept Ans d'histoire des etudes orientates: Rapports fails a la Societe asiatique de Paris de 1840 a 1867, 2 vols. (Paris: Reinwald,1879-80).
22. Gustave Dugat, Histoire des orientalistes de l'Europe du XIIs au XIX9 siecle, 2 vols. (Paris: Adrien Maisonneuve, 1868-70).
23. See Rene Gerard, L'Orient et la pensee romantique allemande (Paris:Didier, 1963), p. 112.
24. Kiernan, Lords of Human Kind, p. 131.
25. University Grants Committee, Report of the Sub-Committee on Oriental, Slavonic, East European and African Studies (London: Her Majesty's Stationery Office, 1961).
26. H. A. R. Gibb, Area Studies Reconsidered (London; School of Oriental and African Studies, 1964).
27. See Claude Levi-Strauss, The Savage Mind (Chicago: University of Chicago Press, 1967), chaps. 1-7.
28. Gaston Bachelard, The Poetics of Space, trans. Maria Jolas (New York: Orion Press, 1964).
29. Southern, WeJfern Views of Islam, p. 14.
30. Aeschylus, The Persians, trans. Anthony J. Podleck (Englewood Cliffs, N. J.: Prentice-Hall, 1970), pp. 73.
31. Euripides. The Bacchae, trans. Geoffrey S. Kirk (Englewood Cliffs, N. J.: Prentice-Hall, 1970), p. 3. For further discussion of the Europe

(London: Mac-Millan & Co., 1959), pp. 357-60. Balfour's speech was a defense of Eldon Gorst's policy in Egypt; for a discussion of that see Peter John Dreyfus Mellini. "Sir Eldon Gorst and British Imperial Policy in Egypt," unpublished Ph.D. dissertation, Stanford University, 1971.
. Denis Judd, Balfour and the British Empire: A Study in Imperial Evolu- tion. 1874-1932 (London: MacMfllan & Co., 1968), p. 286. See also p. 292: as late as 1926 Balfour spokeówithout ironyóof Egypt as an "independent nation.
. Evelyn Baring, Lord Cromer, Political and Literary Essays, 1908-1913 (1913; reprint ed., Freeport, N. Y.: Books for Libraries Press, 1969), pp. 40,53,12-14.
. Ibid., p. 171.
. Roger Owen, "The Influence of Lord Cromer's Indian Experience on British Policy in Egypt 1883-1907," in Middle Eastern Affairs, Number Four: St. Antony's Papers Number 17, ed. Albert Hourani (London: Oxford University Press, 1965), pp. 109-39.
. Evelyn Baring, Lord Cromer, Modern Egypt (New York: Macmillan Co., 1908), 2: 146-67. For a British view of British policy in Egypt that runs totally counter to Cromer's, see Wilfrid Scawen Blunt, Secret History of the English Occupation of Egypt: Being a Personal Narrative of Events (New York: Alfred A. Knopf, 1922). There is a valuable discussion of Egyptian opposition to British rule in Mounah A. Khouri, Poetry and the Making of Modern Egypt, 1882-1922 (Leiden: E. J. Brill, 1971).
. Cromer, Modern Egypt, 2: 164.
. Cited in John Marlowe,Cromer in Egypt (London:Eiek Books,1970),p. 271.
. Harry Magdoff, "Colonialism (1763-c. 1970)," Encyclopaedia Britonnica, 15th ed. (1974), pp. 893-4. See also D. K. Fieldhouse, The Colonial Empires: A Comparative Survey from the Eighteenth Century (New York: Delacorte Press, 1967), p. 178.
0. Quoted in Afaf Lutfi al-Sayyid, Egypt and Cromer: A Study in Anglo-Egyptian Relations (New York: Frederick A. Praeger, 1969), p. 3.
1. The phrase is to be found in Ian Hacking, The Emergence of Probability: A Philosophical Study of Early Ideas About Probability, Induction and Statistical Inference (London: Cambridge University Press. 1975), p. 17.
2. V. G. Kieman, The Lords of Human Kind: Black Man. Yellow Man. and White Man iif'an Age of Empire (Boston: Little, Brown & Co.,1969).p. 55.
3. Edgar Quinet, Le Genie des religions, in Oeuvres completes (Paris:Paguerre, 1857). pp. 55-74.
4. Cromer, Political and Literary Essays, p. 35.
5. See Jonah Raskin, The Mythology of Imperialism (New York: Random House, 1971), p. 40.
6. Henry A. Kissinger, American Foreign Policy (New York: W. W. Norton & Co., 1974), pp. 48-9.

المراجع الأجنبية

Orient distinction see Santo Mazzarino, Fra oriente e occidente: Ricerche di storia greca arcaica (Florence: La Nuova Italia, 1947), and Denys Hay, Europe: The Emergence of an Idea (Edinburgh: Edinburgh University Press, 1968).

32. Euripides, Bacchae, p. 52.
33. Rene Grousset, L'Empire du Levant: Histoire de la question d Orient (Paris: Payot, 1946).
34. Edward Gibbon, The History of the Decline and Fall of the Roman Empire (Boston: Little, Brown & Co., 1855), 6: 399.
35. Norman Daniel, The Arabs and Medieval Europe (London: Longmans, Green & Co., 1975). p. 56.
36. Samuel C. Chew, The Crescent and the Rose: Islam and England During the Renaissance (New York: Oxford University Press, 1937), p. 103.
37. Norman Daniel, Islam and the West: The Making of an Image (Edinburgh. University Press, 1960), p. 33. See also James Kritzeck, Peter the Venerable and Islam (Princeton, N. J.: Princeton University Press, 1964).
38. Daniel, Islam and the West, p. 252.
39. Ibid., pp. 259-60.
40. See for example William Wistar Comfort, "The Literary Role of the Saracens in the French Epic," PMLA 55 (1940): 628-59.
41. Southern, Western Views of Islam, pp. 91-2, 108-9.
42. Daniel, Islam and the West, pp. 246, 96. and passim.
43. Ibid., p. 84.
44. Duncan Black Macdonald, "Whither Islam?" Muslim World 23 (January 1933): 2.
45. P. M. Holt, Introduction to The Cambridge History of Islam, ed. P. M. Holt, Anne K. S. Lambton, and Bernard Lewis (Cambridge: Cambridge University Press, 1970). p. xvi.
46. Antoine Galland. prefatory "Discours" to Barthelemy d'Herbelot Bibliotheque orientale, 'ou Dictionnaire universel contenant tout ce qui fait connaitre les peuples de l'Orient (The Hague: Neauime & van Daalen, 1777), 1: vii. Galland's point is that d'Herbelot presented real knowledge, not legend or myth of the sort associated with the "marvels of the East." See R. Wittkower, "Marvels of the East: A Study in the History of Monsters," Journal of the Warburg and Courtauld Institutes 5 (1942): 159-97.
47. Galland, prefatory "Discours" to d'Herbelot, Bibliotheque orientale.pp. xvi, xxxiii. For the state of Orientalist knowledge immediately before d'Herbelot, see V. J. Parry, "Renaissance Historical Literature in Relation to the New and Middle East (with Special Reference to Paolo Giovio)," in Historians of the Middle East, ed. Bernard Lewis and P. M. Holt (London: Oxford University Press, 1962). pp. 277-89.
48. Barthold, La Decouverte de l'Asie, pp. 137-8.
49. D'Herbelot, Bibliotheque orientale, 2: 648.
50. See also Montgomery Watt, "Muhammad in the Eyes of the West," Boston University Journal 22, no. 3 (Fall 1974): 61-9.

51. Isaiah Berlin, Historical Inevitability (London: Oxford University Press, 1955), pp. 13-14.
52. Henri Pirenne, Mohammed and Charlemagne, trans. Bernard Miall (New York: W. W. Norton & Co., 1939), pp. 234, 283.
53. Quoted by Henri Baudet in Paradise on Earth: Some Thoughts on European Images of Non-European Man, trans. Elizabeth Wentholt (New Haven, Conn.: Yale University Press, 1965), p. xiii.
54. Gibbon, Decline and Fall of the Roman Empire, 6: 289.
55. Baudet, Paradise on Earth, p. 4.
56. See Fieldhouse, Colonial Empires, pp. 138-61.
57. Schwab, La Renaissance orientare, p. 30.
58. A. J. Arberry, Oriental Essays: Portraits of Seven Scholars (New York:Macmillan Co., 1960), pp. 30, 31.
59. Raymond Schwab, Vie d'Anquetil-Duperron suivie des Usages civils et religieux des Perses par Anquetil-Duperron (Paris: Ernest Leroux. 1934),pp. 10, 96, 4, 6.
60. Arberry, Oriental Essays, pp. 62-6.
61. Frederick Eden Pargiter, ed., Centenary Volume of the Royal Asiatic Society of Great Britain and Ireland 1823-1923 (London: Royal Asiatic Society, 1923), p. viii.
62. Quinet, Le Genie des religions, p. 47.
63. Jean Thiry, Bonaparte en Egypte decembre 1797-24 aout 1799 (Paris: Berger-Levrault, 1973), p. 9.
64. Constantin-Francois Volney, Voyage en Egypte et en Syrie (Paris:Bossange, 1821), 2: 241 and passim.
65. Napoleon, Campagnes d' Egypte et de Syrie, 1798-1799: Memoires pour servir a l'histoire de Napoleon (Paris: Comou, 1843), 1: 211.
66. Thiry, Bonaparte en Egypte, p. 126. See also Ibrahim Abu-Lughod, Arab Rediscovery of Europe: A Study in Cultural Encounters (Princeton, N. J.: Princeton University Press, 1963), pp. 12-20.
67. Abu-Lughod, Arab Rediscovery of Europe, p. 22.
68. Quoted from Arthur Helps, The Spanish Conquest of America (London,1900), p. 196, by Stephen J. Greenblatt, "Learning to Curse: Aspects of Linguistic Colonialism in the Sixteenth Century," in First Images of America: The Impact of the New World on the Old, ed. Fredi Chiapelli (Berkeley: University of California Press, 1976), p. 573.
69. Thiry, Bonaparte en Egypte, p. 200. Napoleon was not just being cynical. It is reported of him that he discussed Voltaire's Mahomet with Goethe, and defended Islam. See Christian Cherfils, Bonaparte et l'Islam d'apres les documents francais arabes (Paris: A. Pedone, 1914), p. 249 and passim.
70. Thiry, Bonaparte en Egypte, p. 434.
71. Hugo, Les Orientales, in Oeuvres poetiques, 1: 684.
72. Henri Deherain, Silvestre de Sacy, ses contemporains et ses disciples (Paris: Paul Geuthner, 1938), p. v.
73. Description de l'Egypte, ou Recueil des observations et des recherches qui ont ete faites in Egypte pendant l'expedition de l'armee francaise, public par les ordres de sa majeste l'empereur Napoleon le grand, 23 vols. (Paris: Imprimerie imperiale, 1809-28).

74. Fourier, Preface historique, vol. 1 of Description de l'Egypte, p. 1.75. Ibid., p. iii.
76. Ibid., p. xcii.
77. fitienne Geoffrey Saint-Hilaire, Histoire naturelle des poissons du Nil,vol. 17 of Description de l'Egypte, p. 2.
78. M. de Chabrol, Essai sur les moeurs des habitants modernes de l'Egyple,vol. 14 of Description de FEgypte, p. 376.
79. This is evident in Baron Larrey, Notice sur la conformation physique des Egyptiens et des differentes races qui habitent en egypte, suivie de quelques reflexions sur l'embaumement des momies, vol. 13 of Description de l'Egypte.
80. Cited by John Marlowe, The Making of the Suez Canal (London:Cresset Press, 1964), p. 31.
81. Quoted in John Pudney, Suez: De Lesseps' Canal (New York: Frederick A. Praeger, 1969). pp. 141-2.
82. Marlowe, Making of the Suez Canal, p. 62.
83. Ferdinand de Lesseps, Lettres, journal et documents pour servir d Thistoire du Canal de Suez (Paris: Didier, 1881), 5: 310. For an apt characterization of de Lesseps and Cecil Rhodes as mystics, see Baudet, Paradise on Earth, p. 68.
84. Cited in Charles Beatty, De Lesseps of Suez: The Man and His Times (New York: Harper & Brothers, 1956), p. 220.
85. De Lesseps, Lettres, journal et documents, 5: 17.
86. Ibid., pp. 324-33.
87. Hayden White, Metahistory: The Historical Imagination in NineteenthCentury Europe (Baltimore: Johns Hopkins University Press, 1973), p. 12.
88. Anwar Abdel Maick, "Orientalism in Crisis," Dingenes 44 (Winter1963):107-8.
89. Friedrich Schlegel, Uber die Sprache und Weisheit der Indier: Ein Beitrag zur Begrundung der Altertumslunde (Heidelberg: Mohr & Zimmer,1808), pp. 44-59; Schlegel, Philosophie der Geschichte: In achtzehn Vorlesungen gehalten zu Wien im Jahre 1828, ed. Jean-Jacques Anstett, vol. 9 of Kritische Friedrich-Schlegel-Ausgabe, ed. Ernest Behler (Munich: FerdinandSchoningh, 1971), p. 275.
90. Leon Poliakov, The Aryan Myth: A History of Racist and Nationalist Ideas in Europe, trahs. Edmund Howard (New York: Basic Books, 1974);
91. See Derek Hopwood, The Russian Presence in Syria and Palestine,1843-1943: Church and Politics in the Near East (Oxford: Clarendon Press,1969).
92. A. L. Tibawi, British Interests in Palestine, 1800-1901 (London: Oxford University Press, 1961), p. 5.
93. Gerard de Nerval, Oeuvres, ed. Albert Beguin and Jean Richet (Paris:Gallimard, 1960), 1: 933.
94. Hugo, Oeuvres poetiques, 1: 580.
95. Sir Walter Scot? The Talisman (1825; reprint ed., London: J. M. Dent,1914), pp. 38-9.

96. See Albert Hourani, "Sir Hamilton Gibb, 1895-1971," Proceedings of the British Academy 58 (1972): 495.
97. Quoted by B. R. Jerman, The Young Disraeli (Princeton, N. J.: Princeton University Press, 1960), p. 126. See also Robert Blake, Disraeli (London: Eyre & Spottiswoode, 1966), pp. 59-70.
98. Flaubert in Egypt: A Sensibility on Tour, trans. and ed. Francis Steegmuller (Boston: Little, Brown & Co., 1973), pp. 44-5. See Gustave Flaubert, Correspondance, ed. Jean Bruneau (Paris: Gallimard, 1973), 1: 542.
99. This is the argument presented in Carl H. Becker, DOS Erbe der Antike im Orient und Okvdent (Leipzig: Quelle & Meyer, 1931).
100. See Louis Massignon, La Passion d'al-Hosayn-ibn-Mansour al-Hallaj(Paris: Paul Geuthner, 1922).
101. Abdel Maick, "Orientalism in Crisis," p. 112.
102. H. A. R. Gibb, Modem Trends in Islam (Chicago: University of Chicago Press, 1947), p. 7.
103. Gibb, Area Studies Reconsidered, pp. 12, 13.
104. Bernard Lewis, " The Return of Islam, " Commentary, January 1976, pp.39-49.
105. See Daniel Lerner and Harold Lasswell, eds., The Policy Sciences:Recent Developments in Scope and Method (Stanford, Calif.: Stanford University Press, 1951).
106. Morroe Berger, The Arab World Today (Garden City, N. Y.: Doubleday & Co., 1962), p. 158.
107. There is a compendium of such attitudes listed and criticized in Maxime Rodinson, Islam and Capitalism, trans. Brian Pearce (New York: Pantheon Books, 1973).
108. Ibrahim Abu-Lughod, "Retreat from the Secular Path? Islamic Dilemmas of Arab Politics," Review of Politics 28, no. 4 (October 1966): 475.

Chapter 2. Orientalist Structures and Restructures

1. Gustave Flaubert, Bouvard et Pecuchet, vol. 2 of Oeuvres, ed. A.Thibaudet and R. Dumesnil (Paris: Gallimard, 1952), p. 985.
2. There is an illuminating account of these visions and Utopias in Donald G. Chariton, Secular Religions in France, 1815-1870 (London: Oxford University Press, 1963).
3. M. H. Abrams, Natural Supernaturalism: Tradition and Revolution in Romantic Literature (New York: W. W. Norton & Co., 1971), p. 66.
4. For some illuminating material see John P. Nash, "The Connection of Oriental Studies with Commerce, Art, and Literature During the 18th-19th Centuries," Manchester Egyptian and Oriental Society Journal 15 (1930): 33-9; also John F. Laffey, "Roots of French Imperialism in the Nineteenth Century: The Case of Lyon," French Historical Studies 6, no. 1 (Spring 1969): 78-92, and R. Leportier, L'Orient Porte des Indes (Paris: editions France-Empire, 1970). There is a great deal of information in Henri Omont, Missions archeologiques francaises en Orient aux XVIIs et XVIII6 siecles, 2 vols. (Paris: Imprimerie nationale, 1902), and in Margaret T. Hodgen, Early Anthropology in the Sixteenth and Seventeenth Centuries (Philadelphia: University of Penn-

sylvania Press, 1964), as well as in Norman Daniel, Islam, Europe and Empire (Edinburgh: University Press, 1966). Two indispensable short studies are Albert Hourani, "Islam and the Philosophers of History," Middle Eastern Studies 3, no. 3 (April 1967): 206-68, and Maxime Rodinson, "The Western Image and Western Studies of Islam," in The Legacy of Islam, ed. Joseph Schacht and C. E. Bosworth (Oxford: Clarendon Press, 1974). pp. 9-62

5. P. M. Holt, "The Treatment of Arab History by Prideaux, Ockley, and Sale," in Historians of the Middle East, ed. Bernard Lewis and P. M. Holt (London: Oxford University Press, 1962), p. 302. See also Holt's The Study of Modern Arab History (London: School of Oriental and African Studies,1965).
6. The view of Herder as populist and pluralist is advocated by Isaiah Berlin, Vico and Herder: Two Studies in the History of Ideas (New York: Viking Press, 1976).
7. For a discussion of such motifs and representations, see Jean Starobinski, The Invention of Liberty, 1700-1789, trans. Bernard C. Smith (Geneva,Skira, 1964).
8. There are a small number of studies on this too-little-investigated subject. Some well-known ones are: Martha P. Conant, The Oriental Tale in England in the Eighteenth Century (1908; reprint ed., New York: Octagon Books, 1967), Marie E. de Meester, Oriental Influences in the English Literature of the Nineteenth Century, Anglistische Forschungen, no. 46 (Heidelberg, 1915); Byron Porter Smith, Islam in English Literature (Beirut: American Press, 1939). See also Jean-Luc Doutrelant, "L'Orient tragique au XVIIP siecle," Revue des Sciences Humaines 146 (April-June 1972): 255-82.
9. Michel Foucault, The Order of Things: An Archaeology of the Human Sciences (New York: Pantheon Books, 1970), pp. 138, 144. See also Francois Jacob, The Logic of Life: A History of Heredity, trans. Betty E. Spillmann (New York: Pantheon Books, 1973), p. 50 and passim, and Georges Canguilhem, La Connaissance de la vie (Paris: Gustave-Joseph Vrin,1969), pp. 44-63.
10. See John G. Burke, "The Wild Man's Pedigree: Scientific Method and Racial Anthropology," in The Wild Man Within: An Image in Western Thought from the Renaissance to Romanticism, ed. Edward Dudley and Maximillian E. Novak (Pittsburgh, Pa.: University of Pittsburgh Press, 1972), pp. 262-8. See also Jean Biou, "Lumieres et anthropophagie," Revue des Sciences Humaines 146 (April-June 1972): 223-34.
11. Henri Deherain, Silvestre de Sacy: Ses Contemporains et ses disciples (Paris: Paul Geuthner, 1938), p. 111.
12. For these and other details see ibid., pp. i-xxxiii.
13. Duc de Broglie, "Eloge de Silvestre de Sacy, in Sacy, Melangës de litterature orientale (Paris: E. Ducrocq,1833), p. xii.
14. Bon Joseph Dacier, Tableau historique de l'erudition francaise, ou Rapport sur les progrés de fhistoire et de la litterature ancienne depuis 1789 (Paris: Imprimerie imperiale, 1810), pp. 23, 35, 31.
15. Michel Foucault, Discipline and Punish: The Birth of the Prison, trans.

Alan Sheridan (New York: Pantheon Books, 1977), pp. 193-4

16. Broglie, "Eloge de Silvestre de Sacy," p. 107.
17. Sacy,Melanges de litterature orientale,pp.107,110,111-12.
18. Silvestre de Sacy, Chrestomathie arabe, ou Extraits de divers ecrivains arabes, tant en prose qu'en vers, avec une traduction francaise et des notes, d l'usage des eleves de l'Ecole royale et speciale des langues orientales vivantes (vol. 1, 1826; reprint ed., Osnabriick: Biblio Verlag, 1973), p. viii.
19. For the notions of "supplementarityyl "supply," and "supplication," see Jacques Derrida, De la grammatologie (Paris: Editions de Minuit, 1967), p.203 and passim.
20. For a partial list of Sacy's students and influence see Johann W. Fuck,Die Arabischen Studien in Europa bis in den An fang des 20. Jahrhunderts(Leipzig: Otto Harrassowitz, 1955), pp. 156-7.
21. Foucault's characterization of an archive can be found in The Archaeology of Knowledge and the Discourse on Language, trans. A. M. Sheridan Smith and Rupert Sawyer (New York: Pantheon Books, 1972), pp. 79-131.

Gabriel Monod, one of Renan's younger and very perspicacious contemporaries, remarks that Renan was by no means a revolutionary in linguistics, archaeology, or exegesis, yet because he had the widest and the most precise learning of anyone in his period, he was its most eminent representative (Renan, Taine, Michelet [Paris: Calmann-Levy, 1894], pp. 40-1). See also

Jean-Louis Dumas, "La Philosophie de l'histoire de Renan," Revue de Metaphysique et de Morale 77, no. 1 (January-March 1972): 100-28.

22. Honore de Balzac, Louis Lambert (Paris: Calmann-Levy, n.d.), p. 4.
23. Nietzsche's remarks on philology are everywhere throughout his works.See principally his notes for "Wir Philologen" taken from his notebooks for the period January-July 1875, translated by William Arrowsmith as "Notes for 'We Philologists,'" Arion, N. S. ^ (1974): 279-380; also the passages on language and perspectivism in The Will to Power, trans. Walter Kaufmann and R. J. Hollingdale (New York: Vintage Books, 1968).
24. Ernest Renan, L'Avenir de la science: Pensees de 1848, 4th ed. (Paris: Calmann-Levy, 1890), pp. 141, 142-5, 146, 148, 149.
25. Ibid., p. xiv and passim.
26. The entire opening chapterobk. 1, chap. 1of the Histoire generale et systeme compare des langues semitiques, in Oeuvres completes, ed. Henriette Psichari (Paris: Calmann-Levy, 1947-61), 8: 143-63, is a virtual encyclopedia of race prejudice directed against Semites (i.e., Moslems and Jews). The rest of the treatise is sprinkled generously with the same notions, as are many of Renan's other works, including L'Avenir de la science, especially Renan's notes.
27. Ernest Renan, Correspondence; 1846-1871 (Paris: Calmann-Levy, 1926), 1: 7-12.
28. Ernest Renan, Souvenirs d'enfance et de jeunesse, in Oeuvres completes, 2: 892. Two works by Jean Pommier treat Renan's mediation between religion and philology in valuable detail: Renan, d'apres des

documents inedits (Paris: Pen-in, 1923), pp. 48-68, and La Jeunesse clericale d'Ernest Renan (Paris: Les Belles Lettres, 1933). There is a more recent account in J. Chaix-Ruy, Ernest Renan (Paris: Emmanuel Vitte, 1956), pp. 89-111.

The standard descriptionódone more in terms of Renan's religious vocation is still valuable also: Pierre Lasserre, La Jeunesse d'Ernest Renan: Histoire de la crise religieuse au XIX9 siecle, 3 vols. (Paris: Garnier Freres, 1925). In vol. 2, pp. 50-166 and 265-98 are useful on the relations between philology, philosophy, and science.

29. Ernest Renan, "Des services rendus aux sciences historiques par la philologie," in Oeuvres completes 8: 1228.
30. Renan, Souvenirs, p. 892.
31. Foucault, The Order of Things, pp. 290-300. Along with the discrediting of the Edenic origins of language, a number of other eventsóthe Deluge, the building of the Tower Babelóalso were discredited as explanations. The most comprehensive history of theories of linguistic origin is Arno Borst, Der Turmbau von Babel: Geschichte der Meinungen uber Ursprung und Vielfalt der Sprachen und Volker, 6 vols (Stuttgart: Anton Hiersemann,1957-63).
32. Quoted by Raymond Schwab, La Renaissance orientate (Paris: Payot, 1950), p. 69. On the dangers of too quickly succumbing to generalities about Oriental discoveries, see the reflections of the distinguished contemporary Sinologist Abel Remusat, Melanges postumes d'histoire et litterature orientates (Paris: Imprimerie royale, 1843), p. 226 and passim.
33. Samuel Taylor Coleridge, Biographia Literaria, chap. 16, in Selected Poetry and Prose of Coleridge, ed. Donald A. Stauffer (New York: Random House, 1951), pp. 276-7.
34. Benjamin Constant, Oeuvres, ed. Alfred Roulin (Paris: Gallimard,1957), p. 78.
35. Abrams, Natural Supernaturalism, p. 29.
36. Renan, De l'origine du langage, in Oeuvres completes, 8: 122.
37. Renan, "De la part des peuples semitiques dans l'histoire de la civilisation," in Oeuvres completes, 2: 320.
38. Ibid., p. 333.
39. Renan, "Trois Professeurs au College de France: Etienne Quatremere," Oeuvres completes, 1: 129. Renan was not wrong about Quatremere, who had a talent for picking interesting subjects to study and then making the quite uninteresting. See his essays "Le Gout des livres chez les orientaux" and "Des sciences chez les arabes," in his Melanges d'histoire et de philologie orientates (Paris: E. Ducrocq, 1861), pp. 1-57.
40. Honore de Balzac, La Peau de chagrin, vol. 9 (Etudes philosophiques 1) of La Comedie humaine, ed. Marcel Bouteron (Paris: Gallimard, 1950), p. 39; Renan, Histoire generale des langues semitiques, p. 134.
41. See, for instance, De l'origine du langage, p. 102, and Histoire generale,p.180.
42. Renan, L'Avenir de la science, p. 23. The whole passage reads as follows: "Pour moi, je ne connais qu'un seul resultat a la science, c'est de

resoudre l'enigme, c'est de dire definitivement a l'homme le mot des choses, c'est de l'expliquer a lui-meme, c'est de lui donner, au nom de la seule autorite legitime qui est la nature humaine toute entiere, le symbole que les religions lui donnaient tout fait et qu'ils ne peut plus accepter."
43. See Madeleine V.-David, Le Debat sur les ecritures et l'hUroglyphe aux XVII9 et XVIII* siecles et l'application de la notion de dechiffrement aux ecritures mortes (Paris: S.E.V.P.E.N., 1965), p. 130.
44. Renan is mentioned only in passing in Schwab's La Renaissance orientate, not at all in Foucault's The Order of Things, and only somewhat disparagingly in Holger Pederson's The Discovery of Language: Linguistic Science in the Nineteenth Century, trans. John Webster Spargo (1931; reprint ed., Bloomington: Indiana University Press, 1972). Max Miiller in his Lectures on the Science of Language (1861-64; reprint ed., New York: Scribner, Armstrong, & Co., 1875) and Gustave Dugat in his Histoire des orientalistes de l'Europe du XI Is au XIXe siecle, 2 vols. (Paris: Adrien Maisonneuve, 1868-70) do not mention Renan at all. James Darmesteter's Essais Orientaux (Paris: A. Levy, 1883)ówhose first item is a history, "L'Orientalisme en France"óis dedicated to Renan but does not mention his contribution. There are half-a-dozen short notices of Renan's production in Jules Mohl's encyclopedic (and extremely valuable) quasi-logbook, Vingt sept ans d'histoire des etudes orientates: Rapports faits a la Societe asiatique de Paris de 1840 a 1867, 2 vols. (Paris: Reinwald, 1879-80).
45. In works dealing with race and racism Renan occupies a position of some importance. He is treated in the following: Ernest Seilliere, La Philosophie de l'imperialisme, 4 vols. (Paris: Plon, 1903-8); Theophile Simar, Etude critique sur la formation de la doctrine des races au XVW siecle et son expansion au XIX* siecle (Brussels: Hayez, 1922); Erich Voegelin, Rasse und Staat (Tiibingen: J. C. B. Mohr, 1933), and here one must also mention his Die Rassenidee in der Geistesgeschichte von Ray bis Carus (Berlin: Junker und Dunnhaupt, 1933), which, although it does not deal with Renan's period, is an important complement to Rasse und Staat', Jacques Barzun, Race: A Study in Modern Superstition (New York: Harcourt, Brace & Co.,1937).
46. In La Renaissance orientate Schwab has some brilliant pages on the museum, on the parallelism between biology and linguistics, and on Cuvier, Balzac, and others; see p. 323 and passim. On the library and its importance for mid-nineteenth-century culture, see Foucault, "La Bibliotheque fantastique," which is his preface to Flaubert's La Tentation de Saint Antoine (Paris: Gallimard, 1971), pp. 7-33. I am indebted to Professor Eugenio Donato for drawing my attention to these matters; see his "A Mere Labyrinth of Letters: Flaubert and the Quest for Fiction," Modern Language Notes 89, no. 6 (December 1974): 885-910.
47. Renan, Histoire generate, pp. 145ó6.
48. See L'Avenir de la science, p. 508 and passim.
49. Renan, Histoire generate, p. 214.
50. Ibid., p. 527. This idea goes back to Friedrich Schlegel's distinction

between organic and agglutinative languages, of which latter type Semitic is an instance. Humboldt makes the same distinction, as have most Orientalists since Renan.

51. Ibid., pp. 531-2.
52. Ibid., p. 515 and passim.
53. See Jean Seznec, Nouvelles Etudes sur "La Tentation de Saint Antoine" (London. Warburg Institute, 1949), p. 80.
54. See Etienne Geoffrey Saint-HUaire, Philosophic anatomique: Des monstruosites humaines (Paris: published by the author, 1822). The complete title of Isidore Geoffroy Saint-Hilaire's work is: Histoire generate et particuliere des anomalies de l'organisation chez l'homme et les animaux, ouvrage comprenante des recherches sur les caracteres, la classification, influence physiologique et pathologique, les rapports generaux, les lots et les causes des monstruosites, des varietes et vices de conformation, ou traite de teratologic, 3 vols. (Paris: J.-B. Bailliere, 1832-36). There are some valuable pages on Goethe's biological ideas in Erich Heller, The Disinherited Mind (New York: Meridian Books, 1959), pp. 3-34. See also Jacob, The Logic of Life, and Canguilhem, La Connaissance de la vie, pp. 174-84, for very interesting accounts of the Saint-Hilaires place in the development of the life sciences.
55. E. Saint-Hilaire, Philosophic anatomique, pp. xxii-xxiii.
56. Renan, Histoire generale, p. 156.
57. Renan, Oeuvres completes, 1: 621-2 anehpassim. See H. W. Wardman, Ernest Renan: A Critical Biography (London: Athlone Press, 1964), p. 66 and passim, for a subtle description of Renan's domestic life; although one would not wish to force a parallel between Renan's biography and what I have called his "masculine" world, Wardman's descriptions here are suggestive indeedóat least to me.
58. Renan, "Des services rendus au sciences historiques par la philologie," in Oeuvres completes, 8: 1228, 1232.
59. Ernst Cassirer, The Problem of Knowledge: Philosophy, Science, and History since Hegel, trans. William H. Woglom and Charles W. Hendel (New Haven, Conn.: Yale University Press, 1950), p. 307.
60. Renan, "Reponse au discours de reception de M. de Lesseps (23 avril 1885)," in Oeuvres completes, 1: 817. Yet the value of being truly contemporary was best shown with reference to Renan by Sainte-Beuve in his articles of June 1862. See also Donald G. Charlton, Positivist Thought in France During the Second Empire (Oxford: Clarendon Press, 1959), and his Secular Religions in France. Also Richard M. Chadbourne, "Renan andSainte-Beuve," Romanic Review 44, no. 2 (April 1953): 126-35.
61. Renan, Oeuvres completes, 8: 156.
62. In his letter of June 26, 1856, to Gobineau, Oeuvres completes, 10: 203-4. Gobineau's ideas were expressed in his Essai sur finegalite des races humaines (1853-55).
63. Cited by Albert Hourani in his excellent article "Islam and the Philosophers of History," p. 222.
64. Caussin de Perceval, Essai sur l'histoire des Arabes avant l'Islamisme, pendant l'epoque de Mahomet et jusqu'à la reduction de toutes les tribus sous la loi musulmane ...

emische Druck- und Verlagsanstalt, 1967), 3: 332-9.

65. Thomas Carlyle, On Heroes, Hero-Worship, and the Heroic in History (1841; reprint ed., New York: Longmans, Green & Co., 1906), p. 63.
66. Macaulay's Indian experiences are described by G. Otto Trevelyan, The Life and Letters of Lord Macaulay (New York: Harper & Brothers, 1875), 1: 344-71. The complete text of Macaulay's "Minute" is conveniently to be found in Philip D. Curtin, ed., Imperialism: The Documentary History of Western Civilization (New York: Walker & Co., 1971), pp. 178-91. Some consequences of Macaulay's views for British Orientalism are discussed in A. J. Arberry, British Orientalists (London: William Collins, 1943).
67. John Henry Newman, The Turks in Their Relation to Europe, vol. 1 of his Historical Sketches (1853; reprint ed., London: Longmans, Green & Co.,1920).
68. See Marguerite-Louise Ancelot, Salons de Paris, foyers eteints (Paris: Jules Tardieu, 1858).
69. Karl Marx, Surveys from Exile, ed. David Fernbach (London: Pelican Books, 1973), pp. 306-7.
70. Ibid., p. 320.
71. Edward William Lane, Author's Preface to An Account of the Manners and Customs of the Modern Egyptians (1836; reprint ed., London: J. M. Dent, 1936), pp. xx, xxi.
72. Ibid., p. 1.
73. Ibid., pp. 160-1. The standard biography of Lane, published in 1877, was by his great-nephew, Stanley Lane-Poole. There is a sympathetic account of Lane by A. J. Arberry in his Oriental Essays: Portraits of Seven Scholars (New York: Macmillan Co., 1960), pp. 87-121.
74. Frederick Eden Pargiter, ed., Centenary .Volume of the Royal Asiatic Society of Great Britain and Ireland, 1823-1923 (London: Royal Asiatic Society, 1923), p. x.
75. Societe asiatique: Livre du centenaire, 1822-1922 (Paris: Paul Geuthner, 1922), pp. 5-6.
76. Johann Wolfgang von Goethe, Westostlicher Diwan (1819; reprint ed., Munich: Wilhelm Golmann, 1958), pp. 8-9, 12. Sacy's name is invoked with veneration in Goethe's apparatus for the Diwan.
77. Victor Hugo, Les Orientates, in Oeuvres poetiques, ed. Pierre Albouy (Paris: Gallimard, 1964), 1: 616-18.
78. Francois-Rene de Chateaubriand, Oeuvres romanesques et voyages, ed. Maurice Regard (Paris: Gallimard, 1969), 2: 702.
79. See Henri Bordeaux, Voyageurs cfOrient: Des pelerins aux mcharistes de Palmyre (Paris: Plon, 1926). I have found useful the theoretical ideas about pilgrims and pilgrimages contained in Victor Turner, Dramas, Fields, and Metaphors: Symbolic Action in Human Society (Ithaca, N.Y.: Cornell University Press, 1974), pp. 166-230.
80. Hassan al-Nouty, Le Proche-Orient dans la litterature francaise de Nerval a Barres (Paris: Nizet, 1958), pp. 47-8, 277, 272.
81. Chateaubriand, Oeuvres, 2: 702 and note, 1684, 769-70, 769, 701, 808,908.

111. Flaubert in Egypt, pp. 198-9.

112. Foucault, "La Bibliotheque fantastique," in Flaubert, La Tentation de Saint Antoine, pp. 7-33.

113. Flaubert in Egypt, p. 79.

114. Ibid., pp. 211-2.

115. For a discussion of this process see Foucault, Archaeology of Knowledge; also Joseph Ben-David, The Scientist's Role in Society (Englewood Cliffs, N.J.: Prentice-Hall, 1971). See also Edward W. Said, "An Ethics of Language," Diacritics 4, no. 2 (Summer 1974): 28-37.

116. See the invaluable listings in Richard Bevis, Bibliotheca Cisorientalia: An Annotated Checklist of Early English Travel Books on the Near and Middle East (Boston: G. K. Hall & Co., 1973).

117. For discussions of the American travelers see Dorothee Metlitski Finkelstein, Melville's Orienda (New Haven, Conn.: Yale University Press,1961), and Franklin Walker, Irreverent Pilgrims: Melville, Browne, and Mark Twain in the Holy Land (Seattle; University of Washington Press,1974).

118. Alexander William Kinglake, Eothen, or Traces of Travel Brought Home from the East, ed. D. G. Hogarth (1844; reprint ed., London. Henry Frowde, 1906), pp. 25, 68, 241, 220.

119. Flaubert in Egypt, p. 81.

120. Thomas J. Assad, Three Victorian Travellers: Burton, Blunt and Doughty (London: Routledge& Kegan Paul,1964) p. 5.

121. Richard Burton, Personal Narrative of a Pilgrimage to al-Madinah and Meccah, ed. Isabel Burton (London: Tyiston & Edwards, 1893), 1: 9,108-10.

122. Richard Burton, "Terminal Essay," in The Book of the Thousand and One Nights (London: Burton Club, 1886), 10: 63-302.

123. Burton, Pilgrimage, 1: 112, 114.

Chapter 3. Orientalism Now

1. Friedrich Nietzsche, "On Truth and Lie in an Extra-Moral Sense," in The Portable Nietzsche, ed. and trans. Walter Kaufmann (New York: Viking Press. 1954), pp. 46-7.

2. The number of Arab travelers to the West is estimated and considered by Ibrahim Abu-Lughod in Arab Rediscovery of Europe: A Study in Cultural Encounters (Princeton, N.J.: Princeton University Press, 1963), pp. 75-6 and passim.

3. See Philip D. Curtin, ed., Imperialism. The Documentary History of Western Civilization (New York: Walker & Co., 1972), pp. 73-105.

4. See Johann W. Fuck, "Islam as an Historical Problem in European Historiography since 1800," in Historians of the Middle East, ed. Bernard Lewis and P. M. Holt (London: Oxford University Press, 1962), p. 307.

5. Ibid., p. 309.

6. See Jacques Waardenburg, L'Islam dans le miroir de l 'Occident (The Hague: Mouton & Co., 1963).

7. Ibid., p. 311.

808,908.

82. Ibid., pp. 1011, 979, 990, 1052.

83. Ibid., p. 1069.

84. Ibid.,p. 1031.

85. Ibid., p. 999.

86. Ibid., pp. 1126-27, 1049.

87. Ibid.,p. 1137.

88. Ibid., pp. 1148, 1214.

89. Alphonse de Lamartine, Voyage en Orient (1835; reprint ed., Paris:Hachette, 1887), 1: 10, 48-9, 179, 178, 148, 189, 118, 245-6, 251.

90. Ibid., 1: 363; 2: 74-5; 1: 475.

91. Ibid., 2: 92-3.

92. Ibid., 2: 526-7, 533. Two important works on French writers in the Orient are Jean-Marie Carre, Voyageurs et ecrivains francais en Egypte, 2 vols. (Cairo: Institut francais d'archeologie orientale, 1932), and Moenis Taha-Hussein, Le Romantisme francais et l'Islam (Beirut: Dar-el-Maeref,1962).

93. Gerard de Nerval, Les Filles du feu, in Oeuvres, ed. Albert Beguin and Jean Richet (Paris: Gallimard, 1960), 1: 297-8.

94. Mario Praz, The Romantic Agony, trans. Angus Davison (Cleveland, Ohio: World Publishing Co., 1967).

95. Jean Bruneau, Le "Conte Orientale" de Flaubert (Paris: Denoel, 1973), p. 79.

96. These are all considered by Bruneau in ibid.

97. Nerval, Voyage en Orient, in Oeuvres, 2: 68, 194, 96, 342.

98. Ibid.,p. 181.

99. Michel Butor, "Travel and Writing," trans. John Powers and K. Lisker.Mosaic 8, no. 1 (Fall 1974): 13.

100. Nerval, Voyage en Orient, p. 628.

101. Ibid., pp. 706, 718.

102. Flaubert in Egypt: A Sensibility on Tour, trans. and ed. Francis Steegmuller (Boston: Litle, Brown & Co., 1973), p. 200. I have also consulted the following texts, in which all Flaubert's "Oriental" material is to be found: Oeuvres completes de Gustave Flaubert (Paris: Club de l'Honnete homme, 1973), vols. 10, 11; Les Lettres d'Egypte, de Gustave Flaubert, ed. A. Youssef Naaman (Paris: Nizet, 1965); Flaubert, Correspondance, ed. Jean Bruneau (Paris, Gallimard. 1973), 1: 518 ff.

103. Harry Levin, The Gates of Horn: A Study of Five French Realists (New York: Oxford University Press, 1963), p. 285.

104. Flaubert in Egypt, pp. 173, 75.

105. Levin, Gates of Horn, p. 271.

106. Flaubert, Catalogue des opinions chic, in Oeuvres, 2: 1019.

107. Flaubert in Egypt, p. 65.

108. Ibid., pp. 220, 130.

109. Flaubert, La Tentation de Saint Antoine, in Oeuvres, 1: 85.

110. See Flaubert, Salammbo, in Oeuvres, 1: 809 ff. See also Maurice Z. Shroder, "On Reading Salammbô" L'Esprit createur 10, no. 1 (Spring 1970): 24-35.

8. P. Masson-Oursel, "La Connaissance scientifique de l'Asie en France depuis 1900 et les varietes de l'Orientalisme," Revue Philosophique 143, nos. 7-9 (July-September 1953): 345.
9. Evelyn Baring, Lord Cromer, Modern Egypt (New York: Macmillan Co., 1908), 2: 237-8.
10. Evelyn Baring, Lord Cromer, Ancient and Modern Imperialism (London: John Murray, 1910). pp. 118, 120.
11. George Nathaniel Curzon, Subjects of the Day: Being a Selection of Speeches and Writings (London: George Allen & Unwin, 1915). pp. 4-5,10, 28.
12. Ibid., pp. 184, 191-2. For the history of the school, see C. H. Phillips, The School of Oriental and African Studies, University of London, 19 IP-1967: An introduction (London: Design for Print, 1967).
13. Eric Stokes, The English Utilitarians and India (Oxford: Clarendon Press, 1959).
14. Cited in Michael Edwardes, High Noon of Empire: India Under Curzon (London: Eyre & Spottiswoode, 1965), pp. 38-9.
15. Curzon, Subjects of the Day, pp. 155-6.
16. Joseph Conrad, Heart of Darkness, in Youth and Two Other Stories (Garden City, N.Y.: Doubleday, Page, 1925). p. 52.
17. For an illustrative extract from de Vattel's work see Curtin, ed. Imperialism, pp. 4265.
18. Cited by M. de Caix, La Syrie in Gabriel Hanotaux, Histoire des colonies francaises, 6 vols. (Paris: Societe de 1'histoire nationale, 1929-33),3: 481.
19. These details are to be found in Vernon McKay, "Colonialism in the French Geographical Movement," Geographical Review 33, no. 2 (April1943): 214-32.
20. Agnes Murphy, The Ideology of French Imperialism, 181761881 (Washington: Catholic University of America Press, 1948), pp. 46, 54, 36,45.
21. Ibid., pp. 189, 110, 136.
22. Jukka Nevakivi, Britain, France, and the Arab Middle East, 1914-1920 (London: Athlone Press, 1969), p. 13.
23. Ibid., p. 24.
24. D. G. Hogarth, The Penetration of Arabia: A Record of the Development of Western Knowledge Concerning The Arabian Peninsula (New York:Frederick A. Stokes, 1904). There is a good recent book on the same subject: Robin Bidwell, Travellers in Arabia (London: Paul Hamlyn, 1976).
25. Edmond Bremond, Le Hedjaz dans la guerre mondiale (Paris: Payot,1931). pp. 242 ff.
26. Le Comte de Cressaty, Les Interets de la France en Syrie (Paris:Floury, 1913).
27. Rudyard Kipling, Verse (Garden City, N.Y.: Doubleday & Co., 1954).p.280.
28. The themes of exclusion and confinement in nineteenth-century culture have played an important role in Michel Foucaults work, most recently in his Discipline and Punish: The Birth of the Prison (New York: Pantheon Books, 1977), and The History of Sexuality, Volume I: An Introduction (New York: Pantheon Books, 1978).
29. The Letters of T. E. Lawrence of Arabia, ed. David Garnett (1938; reprint ed., London: Spring Books, 1964), p. 244.
30. Gertrude Bell, The Desert and the Sown (London: William Heinemann, 1907). p.244.
31. Gertrude Bell, From Her Personal Papers, 1889-1914, ed. Elizabeth Burgoyne (London: Ernest Beni>, 1958), p. 204.
32. William Butler Yeats, "Byzantium," The Collected Poems (New York: Macmillan Co., 1959). p. 244.
33. Stanley Diamond, In Search of the Primitive: A Critique of Civilization (New Brunswick, N.J.: Transaction Books, 1974). p. 119.
34. See Harry Bracken, "Essence, Accident and Race," Hermathena 116 (Winter 1973): pp. 81-96.
35. George Eliot, Middlemarch: A Study of Provincial Life (1872; reprint ed., Boston: Houghton Mifflin Co., 1956), p. 13.
36. Lionel Trilling, Matthew Arnold (1939; reprint ed., New York: Meridian Books, 1955), p. 214.
37. See Hannah Arendt, The Origins of Totalitarianism (New York:Harcourt Brace Jovanovich, 1973), p. 180, note 55.
38. W. Robertson Smith, Kinship and Marriage in Early Arabia, ed. Notes Stanley Cook (1907; reprint ed., Oesterhout, N.B.: Anthropological Publications, 1966), pp. xiii, 241.
39. W. Robertson Smith, Lectures and Essays, ed. John Sutherland Black and George Chrystal (London: Adam & Charles Black, 1912), pp. 492-3.
40. Ibid., pp. 492, 493, 511, 500, 498-9.
41. Charles M. Doughty, Travels in Arabia Deserta, 2nd ed., 2 vols. (New York: Random House, n.d.), 1: 95. See also the excellent article by Richard Bevis, "Spiritual Geology: C. M. Doughty and the Land of the Arabs," Victorian Studies 16 (December 1972), 163-81.
42. T. E. Lawrence, The Seven Pillars of Wisdom: A Triumph (1926; reprint ed., Garden City, N.Y.: Doubleday, Doran & Co., 1935). p. 28.
43. For a discussion of this see Talal Asad, "Two European Images of Non-European Rule," in Anthropology and the Colonial Encounter, ed. Talal Asad (London: Ithaca Press, 1975), pp. 103-18.
44. Arendt, Origins of Totalitarianism, p. 218.
45. T. E. Lawrence, Oriental Assembly, ed. A. W. Lawrence (New York: E. P. Dutton & Co., 1940), p. 95.
46. Cited in Stephen Ely Tabachnick, "The Two Veils of T. E. Lawrence," Studies in the Twentieth Century 16(Fall 1975):96-7.
47. Lawrence, Seven Pillars of Wisdom, pp. 42-3, 661.
48. Ibid., pp. 549, 550-2.
49. E. M. Forster, A Passage to India (1924; reprint ed., New York: Harcourt, Brace & Co., 1952), p. 322.
50. Maurice Barres, Une Enquete aux pays du Levant (Paris: Plon,

1923),1: 20; 2: 181.192, 193,197.
51. D. G. Hogarth, The Wandering Scholar (London: Oxford University Press, 1924). Hogarth describes his style as that of "the explorer first and the scholar second" (p. 4).
52. Cited by H. A. R. Gibb, "Structure of Religious Thought in Islam," in his Studies on the Civilization of Islam, ed. Stanford J. Shaw and William R. Polk (Boston: Beacon Press, 1962), p. 180.
53. Frederic Lefevre, "Une Heure avec Sylvain Levi," in Memorial Sylvain Levi, ed. Jacques Bacot (Paris: Paul Hartmann, 1937), pp. 123-4.
54. Paul Valery, Oeuvres, ed. Jean Hytier (Paris: Gallimard, 1960), 2: 1556-7.
55. Cited in Christopher Sykes, Crossroads to Israel (1965; reprint ed., Bloomington: Indiana University Press, 1973), p. 5.
56. Cited in Alan Sandison, The Wheel of Empire: A Study of the Imperial Idea in Some Late Nineteenth and Early Twentieth Century Fiction (New York: St. Martin's Press, 1967), p. 158. An excellent study of the French equivalent is Martine Astier Loutfi, Litterature et colonialisme: L'Expansion coloniale vue dans la litterature romanesque francaise, 1871-1914 (The Hague: Mouton & Co., 1971).
57. Paul Valery, Variete (Paris: Gallimard, 1924), p. 43.
58. George Orwell, "Marrakech," in A Collection of Essays (New York: Doubleday Anchor Books, 1954), p. 187.
59. Valentine Chirol, The Occident and the Orient (Chicago: University of Chicago Press, 1924), p. 6.
60. filie Faure, "Orient et Occident," Mercure de France 229 (July 1-August 1, 1931): 263, 264, 269, 270, 272.
61. Femand Baldensperger, "Ou s'affrontent l'Orient et l'Occident intellectuels," in Etudes d'histoire litteraire, 3rd serJ(Paris: Droz, 1939), p. 230.
62. I. A. Richards, Mencius on the Mind: Experiments in Multiple Definitions (London: Routledge & Kegan Paul, 1932), p. xiv.
63. Selected Works of C. Snouck Hurgronje, ed. G. H. Bousquet and J. Schacht (Leiden: E. J. Brill, 1957), p. 267.
64. H. A. R. Gibb, "Literature," in The Legacy of Islam, ed. Thomas Arnold and Alfred GuiUaume (Oxford: Clarendon Press, 1931), p. 209.
65. The best general account of this period in political, social, economic, and cultural terms is to be found in Jacques Berque, Egypt: Imperialism and Revolution, trans. Jean Stewart (New York: Praeger Publishers, 1972)
66. There is a useful account of the intellectual project informing their work in Arthur R. Evans, Jr.,ed.,0n Four Modern Humanists: Hofmannsthal, Gundolf, Curtius, Kantorowicz (Princeton, N.J.: Princeton University Press,1970).
67. Erich Auerbach, Mimesis: The Representation of Reality in Western Literature, trans. Willard R. Trask (1946; reprint ed., Princeton, N.J.: Princeton University Press, 1968), and his Literary Language and Its Public in Late Latin Antiquity and in the Middle Ages, trans. Ralph

Manheim (New York: Bollingen Books, 1965).
68. Erich Auerbach, "Philology and Weltliteratur;1 trans. M. and E. W. Said, Centennial Review 13, no. 1 (Winter 1969): 11.
69. Ibid., p. 17.
70. For example, in H. Stuart Hughes, Consciousness and Society: The Reconstruction of European Social Thought, 1890-1930 (1958; reprint ed.,New York: Vintage Books, 1961).
71. See Anwar Abdel Malek, "Orientalism in Crisis," Diogenes 44 (Winter1963): 103-40.
72. R. N. Cust,"The International Congresses of Orientalists," Hellas 6,no. 4 (1897); 349.
73. See W. F. Wertheim, "Counter-insurgency Research at the Turn of the CenturyóSnouck Hurgronje and the Acheh War," Sociologische Gids 19(September-^December 1972).
74. Sylvain Levi, "Les Parts respectives des nations occidentales dans les progres de l'indianisme," in Memorial Sylvain Levi, p. 116.
75. H. A. R. Gibb, "Louis Massignon (1882-1962)," Journal of the Royal Asiatic Society (1962), pp. 120, 121.
76. Louis Massignon, Opera Minora, ed. Y. Moubarac (Beirut: Dar-el-Maaref, 1963), 3: 114. I have used the complete bibliography of Massignon's work by Moubarac: L'Oeuvre de Louis Massignon (Beirut: Editions du Cenacle libanais, 1972-73).
77. Massignon, "L'Occident devant l'Orient: Primaute d*une solution culturelle," in Opera Minora, 1: 208-23.
78. Ibid., p. 169.
79. See Waardenburg, L'Islam dans le miroir de l'Occident, pp. 147, 183,186,192,211,213.
80. Massignon, Opera Minora, 1: 227.
81. Ibid., p. 355.
82. Quoted from Massignon's essay on Biruni in Waardenburg, L'Islam dans le miroir de l'Occident, p. 225.
83. Massignon, 0/wa Minora, 3: 526.
84. Ibid., pp. 610-11.
85. Ibid., p. 212. Also p. 1\\ for another attack on the British, and pp. 423 7 for his assessment of Lawrence.
86. Quoted in Waardenburg, L'Islam dans le miroir de FOccident, p. 219.
87. Ibid., pp. 218-19.
88. See A. L. Tibawi, "English-Speaking Orientalists: A Critique of Their Approach to Islam and Arab Nationalism, Part I," Islamic Quarterly 8, nos. 1, 2 (January-June 1964): 25-44; "Part II," Islamic Quarterly 8, nos. 3, 4 (July-December 1964): 73-88,
89. "Une figure domine tous les genres fof Orientalist work], celle de Louis Massignon": Claude Cahen and Charles Pellat, "Les fitudes arabes et islamiques," Journal asiatique 261, nos. 1, 4 (1973): 104. There is a very detailed survey of the Islamic-Orientalist field to be found in Jean Sauvaget, Introduction a l'histoire de l'Orient musulman: Elements de bibliographic, ed. Claude Cahen (Paris: Adrien Maisonneuve, 1961).
90. William Polk, "Sir Hamilton Gibb Between Orientalism and History,"

International Journal of Middle East Studies 6, no. 2 (April 1975): 131-9. I have used the bibliography of Gibb's work in Arabic and Islamic Studies in Honor of Hamilton A. R. Gibb, ed. George Makdisi (Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1965), pp. 1-20.

91. H. A. R. Gibb, "Oriental Studies in the United Kingdom," in The Near East and the Great Powers, ed. Richard N. Frye (Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1951), pp. 86-7.

92. Albert Hourani, "Sir Hamilton Gibb. 1895-1971," Proceedings of the British Academy 58 (1972): p. 504.

93. Duncan Black Macdonald, The Religious Attitude and Life in Islam (1909; reprint ed., Beirut: Khayats Publishers, 1965), pp. 2-11.

94. H. A. R. Gibb, "Whither Islam?" in Whither Islam? A Survey of Modern Movements in the Moslem World, ed. H. A. R. Gibb (London: Victor Gollancz, 1932), pp. 328, 387.

95. Ibid., p. 335.

96. Ibid., p. 377.

97. H. A. R. Gibb, "The Influence of Islamic Culture on Medieval Europe," John Rylands Library Bulletin 38, no. 1 (September 1955): 98.

98. H. A. R. Gibb, Mohammedanism: An Historical Survey (London: Oxford University Press, 1949), pp. 2, 9, 84.

99. Ibid., pp. 111,88, 189.

100. H. A. R. Gibb, Modern Trends in Islam (Chicago: University of Chicago Press, 1947), pp. 108, 113, 123.

101. Both essays are to be found in Gibb's Studies on the Civilization of Islam, pp. 176-208 and 3-33.

102. R. Emmett Tyrell, Jr., "Chimera in the Middle East," Harper's, November 1976, pp. 35-8.

103. Cited in Ay ad al-Qazzaz, Ruth Afiyo, et al., The Arabs in American Textbooks, California State Board of Education, June 1975, pp. 10, 15.

104. "Statement of Purpose," MESA Bulletin 1, no. 1 (May 1967): 33.

105. Morroe Berger, "Middle Eastern and North African Studies: Developments and Needs," MESA Bulletin 1, no. 2 (November 1967): 16.

106. Menachem Mansoor, "Present State of Arabic Studies in the United States," in Report on Current Research 1958, ed. Kathleen H. Brown (Washington: Middle East Institute, 1958), pp. 55-6.

107. Harold Lasswell, "Propaganda," Encyclopedia of the Social Sciences (1934), 12: 527. I owe this reference to Professor Noam Chomsky.

108. Marcel Proust, The Guermantes Way, trans. C. K. Scott Moncrieff (1925; reprint ed., New York: Vintage Books, 1970), p. 135.

109. Nathaniel Schmidt, "Early Oriental Studies in Europe and the Work of
the American Oriental Society, 1842-1922," Journal of the American Oriental Society 43 (1923): 11. See also E. A. Speiser, "Near Eastern Studies in America, 1939-45," Archiv Orientaini 16 (1948): 76 88.

110. As an instance there is Henry Jessup, Fifty-Three Years in Syria, 2 vols. (New York: Fleming H. Revell, 1910).

111. For the connection between the issuing of the Balfour Declaration and United States war policy, see Doreen Ingrams, Palestine Papers 1917-1922: Seeds of Conflict (London: Cox & Syman, 1972), pp. 10 ff.

112. Mortimer Graves, "A Cultural Relations Policy in the Near East," in The Near East and the Great Powers, ed. Frye, pp. 76, 78.

113. George Camp Keiser, "The Middle East Institute: Its Inception and Its Place in American International Studies," in The Near East and the Great Powers, ed. Frye, pp. 80, 84.

114. For an account of this migration, see The Intellectual Migration: Europe and America, 1930-1960, ed. Donald Fleming and Bernard Bailyn (Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1969).

115. Gustave von Grunebaum, Modern Islam: The Search for Cultural Identity (New York: Vintage Books, 1964), pp. 55, 261.

116. Abdullah Laroui, "Pour une methodologie des etudes islamiques: L'Islam au miroir de Gustave von Grunebaum," Diogene 38 (July September 1973): 30. This essay has been collected in Laroui's The Crisis of the Arab Intellectuals: Traditionalism or Historicism? trans. Diarmid Cammell(Berkeley: University of California Press, 1976).

117. David Gordon, Self-Determination and History in the Third World (Princeton, N.J.: Princeton University Press, 1971).

118. Laroui, "Pour une methodologie des etudes islamiques," p. 41.

119. Manfred Halpern, "Middle East Studies: A Review of the State of the Field with a Few Examples," World Politics 15 (October 1962): 121-2.

120. Ibid., p. 117.

121. Leonard Binder, "1974 Presidential Address," MESA Bulletin 9, no. 1 (February 1975): 2.

122. Ibid., p. 5.

123. "Middle East Studies Network in the United States," MERIP Reports 38 (June 1975): 5.

124. The two best critical reviews of the Cambridge History are by Albert Hourani, The English Historical Review 87, no. 343 (April 1972): 348-57, and Roger Owen, Journal of Interdisciplinary History 4, no. 2 (Autumn 1973): 287-98.

125. P. M. Holt, Introduction, The Cambridge History of Islam, ed. P. M. Holt, Anne K. S. Lambton, and Bernard Lewis, 2 vols. (Cambridge: Cambride University Press, 1970), 1: xi.

126. D. Sourdel, "The Abbasid Caliphate," Cambridge History of Islam,ed. Holtetal., 1: 121.

127. Z. N. Zeine, "The Arab Lands," Cambridge History of Islam, ed. Holt et al., 1: 575.

128. Dankwart A. Rustow, "The Political Impact of the West," Cambridge History of Islam, ed. Holt et al., 1: 697.

129. Cited in Ingrams, Palestine Papers,1917-1922, pp. 31-2.

130. Robert Alter, "Rhetoric and the Arab Mind," Commentary, October 1968, pp. 61-85. Alter's article was an adulatory review of General Yeho-shafat Harkabi's Arab Attitudes to Israel (Jerusalem: Keter Press, 1972).

131. Gil Carl Alroy, "Do The Arabs Want Peace?" Commentary, Febru-

ary 1974, pp. 56-61.

132. Roland Barthes, Mythologies, trans. Annette Lavers (New York: Hill& Wang, 1972), pp. 109-59.

133. Raphael Patai, Golden River to Golden Road: Society, Culture, and Change in the Middle East (Philadelphia: University of Pennsylvania Press,1962; 3rd rev. ed., 1969), p. 406.

134. Raphael Patai, The Arab Mind (New York: Charles Scribner's Sons,1973). For an even more racist work see John Laffin, The Arab Mind Considered: A Need for Understanding (New York: Taplinger Publishing Co.,1976).

135. Sania Hamady, Temperament and Character of the Arabs (New York: Twayne Publishers, 1960), p. 100. Hamady's book is a favorite amongst Israelis and Israeli apologists; Alroy cites her approvingly, and so does Amos Elon in The Israelis: Founders and Sons (New York: Holt, Rinehart & Winston, 1971). Morroe Berger (see note 137 below) also cites her frequently. Her model is Lane's Manners and Customs of the Modern Egyptians,but she has none of Lane's literacy or general learning.

136. Manfred Halpern's thesis is presented in "Four Contrasting Repertories of Human Relations in Islam: Two Pre-Modern and Two Modern Ways of Dealing with Continuity and Change, Collaboration and Conflict and the Achieving of Justice," a paper presented to the 22nd Near East Conference at Princeton University on Psychology and Near Eastern Studies, May 8, 1973. This treatise was prepared for by Halpern's "A Redefinition of the Revolutionary Situation," Journal of International Affairs 23, no. 1 (1969): 54-75.

137. Morroe Berger, The Arab World Today (New York: Doubleday Anchor Books, 1964), p. 140. Much the same sort of implication underlies the clumsy work of quasi-Arabists like Joel Carmichael and Daniel Lerner; it is there more subtly in political and historical scholars such as Theodore Draper, Walter Laqueur, and Elie Kedourie. It is strongly in evidence in such highly regarded works as Gabriel Baer's Population and Society in theArab East, trans. Hanna Szoke (New York: Frederick A. Praeger, 1964), and Alfred Bonne's State and Economics in the Middle East: A Society in Transition (London: Routledge & Kegan Paul, 1955). The consensus seems to be that if they think at all, Arabs think differentlyói.e., not necessarily with reason, and often without it. See also Adel Daher's RAND study, Current Trends in Arab Intellectual Thought (RM-5979-FF, December1969) and its typical conclusion that "the concrete problem-solving approach is conspicuously absent from Arab thought" (p.29). In a review-essay for the Journal of Interdisciplinary History (see note 124 above), Roger Owen attacks the very notion of "Islam" as a concept for the study of history. His focus is The Cambridge History of Islam, which," he finds, in certain ways perpetuates an idea of Islam (to be found in such writers as Carl Becker and Max Weber) "defined essentially as a religious, feudal, and antirational system, [that] lacked the necessary characteristics which had made European progress possible." For a sus-

tained proof of Weber's total inaccuracy, see Maxime Rodinson's Islam and Capitalism, trans. Brian Pearce (New York: Pantheon Books, 1974), pp. 76-117.

138. Hamady, Character and Temperament, p. 197.

139. Berger, A rab World, p. 102.

140. Quoted by Irene Gendzier in Frantz Fanon: A Critical Study (New York: Pantheon Books, 1973), p. 94.

141. Berger, Arab World, p. 151.

142. P. J. Vatikiotis, ed.. Revolution in the Middle East, and Other Case Studies; proceedings of a seminar (London: George Allen & Unwin, 1972),pp.8-9.

143. Ibid., pp. 12, 13.

144. Bernard Lewis, "Islamic Concepts of Revolution," in ibid., pp. 33, 38-9. Lewis's study Race and Color in Islam (New York: Harper & Row,1971) expresses similar disaffection with an air of great learning; more explicitly politicalóbut no less acidóis his Islam in History: Ideas, Men and Events in the Middle East (London: Alcove Press, 1973).

145. Bernard Lewis, "The Revolt of Islam," in The Middle East and The West (Bloomington: Indiana University Press, 1964), p. 95.

146. Bernard Lewis, "The Return of Islam," Commentary, January 1976, p. 44.

147. Ibid., p. 40.

148. Bernard Lewis, HistoryóRemembered, Recovered, Invented (Princeton, N.J.: Princeton University Press, 1975), p. 68.

149. Lewis, Islam in History, p. 65.

150. Lewis, The Middle East and the West, pp. 60, 87.

151. Lewis, Islam in History, pp. 65-6.

152. Originally published in Middle East Journal 5 (1951). Collected in Readings in Arab Middle Eastern Societies and Cultures, ed. Abdulla Lutfiyye and Charles W. Churchill (The Hague: Mouton & Co., 1970), pp. 688-703.

153. Lewis, The Middle East and the West, p. 140.

154. Robert K. Merton, "The Perspectives of Insiders and Outsiders," in his The Sociology of Science: Theoretical and Empirical Investigations, ed. Norman W.Storer (Chicago:University of Chicago Press,1973), pp.99-136.

155. See, for example, the recent work of Anwar Abdel Malek, Yves Lacoste, and the authors of essays published in Review of Middle East Studies 1 and 2 (London: Ithaca Press, 1975, 1976), the various analysesof Middle Eastern politics by Noam Chomsky, and the work done by the Middle East Research and Information Project (MERIP). A good prospectus is provided in Gabriel Ardant, Kostas Axelos, Jacques Berque, et al., De l'imperialisme a la decolonisation (Paris: Editions de Minuit, 1965).

Afterword

1. Martin Bernal, Black Athena (New Brunswick: Rutgers University Press, Volume I, 1987; Volume II, 1991); Eric JPHobsbawm and Terence Rangers, eds.. The Invention of Tradition (Cambridge: Cambridge University Press, 1984).

2. O'Hanlon and Washbrook, "After Orientalism: Culture, Criticism, and Politics in the Third World": Prakash, "Can the Subaltern Ride? A Reply to O'Hanlon and Washbrook," both in Comparative Studies in Society and History, IV, 9 (January 1992), 141-84.
3. In one particularly telling instance, Lewis's habits of tendentious generalization do seem to have gotten him in legal trouble. According to Liberation (1 March 1994) and the Guardian (8 March 1994), Lewis now faces both criminal and civil suits brought against him in France by Armenian and human rights organizations. He is being charged under the same statute that makes it a crime in France to deny that the Nazi Holocaust took place; the charge against him is denying (in French newspapers) that a genocide of Armenians occurred under the Ottoman empire.
4. Carol Breckenridge and Peter van der Veer, eds.. Orientalism and the Postcolonial Predicament (Philadelphia: University of Pennsylvania Press, 1993).
5. Nicholas B. Dirks, ed.. Colonialism and Culture (Ann Arbor: The University of Michigan Press, 1992).
6. "The Clash of Civilizations," Foreign Affairs 71, 3 (Summer 1993), 22-49.
7. "Notes on the 'Post-Colonial',"Social Text,31/32(1992).106.
8. Magdoff, "Globalisation - To What End?," Socialist Register 1992: New World Order", ed. Ralph Millihand and Leo Panitch (New York: Monthly Review Press, 1992), 1-32.
9. Miyoshi, "A Borderless World? From Colonialism to Transnationalism and the Decline of the Nation-State," Critical Inquiry, 19, 4 (Summer 1993), 726-51; Dirlik, "The Postcolonial Aura: Third World Criticism in the Age of Global Capitalism," Critical Inquiry, 20, 2 (Winter 1994), 328-56.
10. Ireland's Field Day (London: Hutchinson, 1985), pp. viiviii.
11. Alcalay (Minneapolis: University of Minnesota Press, 1993); Gilroy (Cambridge: Harvard University Press, 1993); Ferguson (London: Routledge, 1992).

Contents

Notes

[←1]

[←2]

[←3]

[←4]

[←5]

[←6]

[←7]

[←8]

[←9]

[←10]

[←11]

[←12]

[←13]

[←14]

[←15]

[←16]

[←17]

[←18]

[←19]

[←20]

[←21]

[←22]

[←23]

[←24]

[←25]

[←26]

[←27]

[←28]

[←29]

[←30]

[←31]

[← 32]

[←33]

[←34]

[←35]

[←36]

[←37]

[←38]

( )

[←39]

( )

[←40]

( )

[←41]

( )

[←42]

( )

[←43]

( )

[←44]

( )

[←45]

( )

[←46]

( )

[←47]

( )

[←48]

( )

[←49]

( )

[←50]

( )

[←51]

( )

[←52]

( )

[←53]

( )

[←54]

( )

[←55]

( )

[←56]

( )

[←57]

( )

[←58]

( )